مجلّة




السنة الرابعة عشر — العدد الثالث والخمسون

المحرم - صفر - ربيع الأول ١٤٠٩ هـ — سبتمبر - أكتوبر - نوفمبر ١٩٨٨ م

في هذا العدد

مجلة

المسلم المعاصر

فكرية ثقافية، تعالج قضايا الاجتهاد المعاصر

في ضوء الأصالة الإسلامية

السنة الرابعة عشر

العدد الثالث والخمسون

تصدر عن:
مؤسسة المسلم المعاصر
والمعهد العالمي للفكر الإسلامي

المحرم ١٤٠٩ هـ	سبتمبر ١٩٨٨
صفر	أكتوبر
ربيع الأول	نوفمبر

صاحب الامتياز:
ورئيس التحرير المسئول:
الدكتور/ جمال الدين عطية

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

دوريات إهداء

ثمن العدد في :

لبنان	٤ دولارات		قطر	١٥	ريـال
الامارات	١٥درهم		الجزائر	١٠	دينار
السعودية	١٥	ريال	الكويت	١,٢٥	دينار
سوريا	١٠	ليرات	البحرين	١,٥	دينار
السودان	١٠	جنيهات	العراق	١,٥	دينار
تونس	١,٥	دينار	الأردن	١,٥	دينار
اليمن	١٥	ريال	مصر	٢,٥	جنيه
اليمن الديمقراطي	,٧٥	جنيه	المغرب	٢٥	درهم
أمريكا	٦ دولارات		ليبيا	١,٥	دينار
			انجلترا	٣	جنيه

مراسلات التوزيع والإشتراكات والتحرير:

دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص. ب: ٢٨٥٧ - الصفاة - الكويت 13029
تليفون: ٢٤١٤٢٢٠ - برقيا: دار بحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلس الأمناء (*)

أ.د. جمال الدين عطية

أ.د. طه جابر العلواني

أ.د. محمد نجاة الله صديقي

أ. محيي الدين عطية

أ.د. يوسف القرضاوي

مستشارو التحرير (*)

أ. خالد إسحق

أ. خرم مراد

أ.د. زغلول راغب النجار

أ. عبد الحليم محمد أحمد

أ.د. عبد الحميد أبو سليمان

أ.د. عماد الدين خليل

أ. عمر عبيد حسنه

أ.د. عوض محمد عوض

أ. فهمي هويدي

أ.د. مالك بدري

أ.د. محسن عبد الحميد

أ.د. محمد عبد الستار نصار

أ.د. محمد عثمان نجاتي

د. محمد عمارة

أ.د. محمد فتحي عثمان

أ.د. مقداد يالجن

(*) رتبت الأسماء ألفبائيا .

قواعد النشر في المجلة

١ – تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « حوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ – تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والاحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي بالطريقة المتعارف عليها .

٣ – يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ – تعرض البحوث المقدمة على هيئة محكمين وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة ، وقد يطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكمين .

٥ – ماتنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ – الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لاتعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر . ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ – ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لاعلاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلا أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجما إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويات



حول "إسلامية المعرفة"

المصطلح والضرورات

أولاً : المصطلح

تعنى « إسلامية المعرفة » ممارسة النشاط المعرفى كشفاً وتجميعاً وتركيباً وتوصيلاً ونشراً من زاوية التصور الإسلامي للكون وحياة والإنسان .

وهي بهذه الصيغة تغدو منطقية تماما وفى إطارها الملائم ، بحيث يبدو ما عداها خروجاً على القاعدة وتنافراً مع طبائع الأشياء ، خاصة إذا ما عرفنا أن مفردة (إسلامية) قد تمتد خارج دائرة الدين الإسلامي لكي تحتضن وتمسّ كل ما يتحرك في دائرة الإيمان الأصيل بوحدانية الله .

ممارسة منطقية .. إذا تذكرنا أن النشاط المعرفي هو إضافة أو تسليط العقل البشري ، أو بعبارة أدق القدرات العقلية البشرية ، على الظواهر المادية والحيوية والروحية والإنسانية فى مدى الكون والعالم والحياة .

فإذا كان الله سبحانه هو الذى خلق الإنسان ونفخ فيه من روحه ومنحه قدرته العقلية والحسية والجسدية .. الخ .. وهو الذى خلق الكون والحياة وبث فيهما الظواهر والموجودات والحيوانات والأشياء ، ومنحهما السنن والنواميس التي تنظم أمورهما ، وأودعهما القوى والطاقات .. وهو الذى سخر هذا كله للإنسان ، خليفته في الأرض ، وهو الذى طالبه في كتبه المنزلة أن يتحرك لمتابعة

الظواهر والكشف عن السنن ، والإفادة من الطاقات لإعمار حياته في هذا العالم وجعلها تليق بمستواه كإنسان حملته الإرادة الإلهية في البر والبحر وفضلته على سائر الخلائق ومنحته السيادة على العالمين .

إذا تذكرنا أن الله جلّ في علاه هو مبدع مختبر الكون الكبير ، والمهيمن على أسراره ونواميسه وطاقاته الهائلة .. وأنه هو جلّ جلاله خالق الحب والنوى ، ومسيّر الرياح بشراً بين يدي رحمته .. وحامل الجواري في البحر .. ومولج الليل في النهار .. ومكوّر الأرض .. ومشعل النار في الشمس .. ومفجّر النور فى القمر .. وأنه جلّ جلاله باعث الحياة في الطين اللازب .. وأنه قيّوم السماوات والأرض ، لاتعزب عنه مثقال ذرة هنا أو هناك .. وأنه ما من ورقة ولا رطب ولا يابس ، ولا حبّة من خردل في صخرة أو في ظلمات الأرض إلّا وهو يعلمها سبحانه .

إذا تذكرنا هذا كله ، وتذكرنا معه لحظة انطلاق آدم عليه السلام إلى العالم وقد عُلّم الأسماء كلها لكي يمارس مهمته فيه .. عرفنا أن تعامل الإنسان مع الوجود من حوله كشفاً وتنقيبا وتعلّما وتعليماً ونشراً وتوصيلا .. أى نشاطه المعرفي عموما .. لابدّ أن يتشكل في إطاره الإيماني الصحيح لكي ينسجم مع الناموس .

إن قطبي التعامل : الإنسان والعالم هما من صنع الله الذي أتقن كل شيء .. فمن الطبيعي إذن أن تتشكل مفردات هذا التعامل من منظور الإيمان بالله خالق الكون والحياة والإنسان .. وكان من الطبيعي أن تسلّم المعرفة بهذه الحقيقة الكبرى أن تكون « إسلامية » بهذا المعنى الواسع الذى يضع الأمر في نصابه من نطاق الملكوت الإلهي وسننه ونواميسه .

إن هذه « الإسلامية » لاتنسحب فقط على ما يسمى بالعلوم الصرفة « المحضة » والتطبيقية في التعامل مع الوجود ، وإنما تمتد بالضرورة الى ما يعرف بدائرة العلوم الإنسانية ، بل إنها في هذه أشد ضرورة لأنها المعنية بترتيب وضع الإنسان في العالم وتنظيم حياته بما يجعله قديراً على تحقيق مهمته في العالم .

ومن ثم تغدو هذه العلوم التي تعالج الإنسان فرداً ، كعلم النفس مثلاً ، وتلك التي تعالج جماعة كعلم الاجتماع والتاريخ ، أو تلك التي تستهدف دراسة وتنظيم مؤسساته العامة كعلوم الإدارة ، أو ضبط نشاطه المعاشي كعلوم الاقتصاد ، أو تنسيق علاقاته العامة كالعلوم السياسية ، أو حماية حقوقه وتنظيم واجباته كالقوانين والتشريعات ، أو متابعة رؤيته الجمالية ونشاطه التعبيري كالآداب والفنون .

تغدو هذه العلوم جميعاً في حاجة إلى أن تتشكل هي الأخرى في دائرة « الإسلامية » وأن تستمد مناهجها وطرائق عملها ، بل أن تبني مفرداتها من نسيج المعطيات الدينية التي حددها كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، ونمّاها النشاط الفقهي بمرور الزمن عن طريق استجابته للتحديات ومتابعته

للمتغيرات الزمنية والمكانية ، وذلك من أجل أن تصبح الحياة البشرية ، بكافة أنشطتها وصيغها ، إسلامية التوجه ، إسلامية الممارسة ، إسلامية المفردات ، ويتمّ بذلك تجاوز كل ما من شأنه أن يقود إلى الثنائية أو الازدواج بين التوجيه الإلهي ذي العلم المطلق وبين اجتهادات الإنسان النسبية المتضاربة .

إن « إسلامية المعرفة » هاهنا لا تعني فقط الدعوة لتحقيق الوفاق بين معطيات العلوم الإنسانية وبين المطالب الدينية على مستوىٰ التطبيق ، وإنما تعنى ، قبل هذا وبعده ، احتواء كافة الأنشطة المعرفية علىٰ المستويين النظري والتطبيقي معاً من أجل جعلها تتحقّق في دائرة القناعات الإيمانية وتتشكل وفق مطالبها وتصوّراتها الشاملة أسوة بالعلوم الأخرىٰ .

ثانياً : الضرورات

تعدّ « أسلمة المعرفة » ضرورة علىٰ أكثر من مستوىٰ ، ويمكن حصر هذه المستويات بالمجالات الرئيسية الأربعة التالية :

أ – الضرورة العقيدية :

إن هذا الدين يحمل منذ البدء ، وكما هو بين من اسمه ، توجّهه الواضح الحاسم : الإسلام لله رب العلمين .. لإرادته .. لكلماته .. لأوامره .. لنواهيه .. لسننه ونواميسه في الكون والعالم والحياة . وهو يضع الإنسان ، والجماعة المؤمنة ، بناءً على ذلك ، في حالة وفاق مع السنن والنواميس ، لا ارتطام بها أو تضادٍ معها . وهذا يقتضي بطبيعة الحال معرفة بهذه السنن والنواميس .. بأسرارها وتكويناتها ودقائقها ، للتحقق بالوفاق المرتجىٰ الذى يتأتىٰ عنه مزيد من التقدم والإنجاز والسعادة والرفاهية بالتالى ، الأمر الذي يحررّ الإنسان المؤمن من الضرورات ويمكنه أكثر من تنفيذ مطالب الإيمان العليا .

إن معرفة كهذه أريد لها أن تنفذ أحد المقومات الأساسية للمنظور الإسلامي ، لابدّ أن تتشكل في دائرة الإيمان ، أو أن يعاد تركيبها ثانية من منظور إيماني .

وسواء كان النشاط المعرفى إنسانيا ، أم علميا صرفاً ، أم تطبيقياً ، فليس ثمة ما يعيق من تنفيذه في دائرة الإيمان ، وإذا ما حدث وإن ندّت بعض المعطيات العلمية في هذه المجالات عن المسلّمات الايمانية فما ذلك إلا لوجود خلل ما في مصداقية هذه المعطيات أو في مناهجها أو في طرائق التعامل معها .

إن الدين الذي يبدأ كتابه الكريم بكلمة « اقرأ » لايمكن أن يكون إلّا ديناً معرفيا ، أي أن يفتتح صدره للنشاط المعرفي على مستوى الكون والعالم والوجود لتأكيد القناعات الإيمانية من جهة ، ولتعميق الوفاق بين الإنسان المؤمن وبين العالم الذي يتحرك فيه من جهة أخرى .

وعلى خلاف سائر المذاهب والأديان فإن الإسلام قبل التحدي منذ اللحظة الأولى ، بل إنه دعا إليه ، أي أنه جعل محاولة اكتشاف سرّ العالم على المستويين المعنوى والمادي عملاً من أعمال التقوى بل

مطلبا رئيسياً من مطالبها .

ويمكن كذلك أن نلحظ تبادلاً مزدوجاً من التأثر والتأثير بين العقيدة والمعرفة في المنظور الإسلامي ، الأمر الذى يؤكد ضرورة أن تتشكل المعرفة في إطار اسلامي . فالعقيدة كما مرّ بنا قبل لحظات تطالب بالنشاط المعرفي بل تأمر به ، وهذا النشاط المحفّز بدوافع الإيمان يقود بدوره إلى تعزيز الرؤية الإسلامية بإضاءتها بالمزيد من القيم المعرفية ، وبمنحها المزيد من وسائل القوة والتحقق والانتشار والتماسّ مع العالم .. أي أن « أسلمة المعرفة » ضرورة عقيدية باتجاهين أساسيين ، فأما أولهما فهو إعانة المسلمين في العالم على مزيد من فهم وإدراك نسيج دينهم الذي ينتمون إليه فتزداد قناعاتهم بأحقية هذا الدين في قيادة الحياة البشرية فى ضوء المعطيات المعرفية التي تتكشف بالضرورة عن هذا الكسب الكبير . وأما ثانيهما فهو تمكين المسلمين في العالم من التحقق بالقوة المادية وتطوير حياتهم المدنية بما يمنحهم مكانة مناسبة في هذا العالم ، ويمكنهم من مجابهة ضغوط وتحدّيات الغيْر .

وحيثما تلفتنا وجدنا « أسلمة المعرفة » تمثل ضرورة عقيدية وهذا الذي ألجأنا إليه لايعدو أن يكون مجرد تأشيرات على هذه الحقيقة التي يمكن أن يقال فيها الكثير .

ب ــ الضرورة الإنسانية :

وهي تنبثق كما هو واضح عن سابقتها . فإذا كان هدف العقيدة تكوين الإنسان المؤمن المتبصّر المتوازن السعيد ، فإن النشاط المعرفي المنضبط بالرؤية الإيمانية يجيء إعانة على تحقيق هذا الهدف . ونحن نستطيع أن نتصور القيمة الحقيقية لنشاط كهذا بمجرد أن نتذكر ما الذى فعلته المعرفة اللادينية بالإنسان والجماعة البشرية .

ليس هذا مجال الحديث عن هذه المسألة وإنما التأشير عليها فحسب ، فإن مايعانيه الإنسان في البيئات التي رفضت الإيمان ، أو عزلته عن مجرى الحياة الواقعة ، من تعاسة وازدواج وتمزق وشقاء نفسي وروحي وعاطفي واجتماعي ، رغم ارتفاع منحنيات الإنجاز المادي ، أمر ملحوظ ينطق به واقع الحال هناك ، وتؤكده شهادات المفكرين ، وإعلامهم ، الذي يمكن للمرء أن يلتقي به صباح مساء في عصر التواصل السريع .

ثمة مسألة أخرى ترتبط بالضرورة الإنسانية لإسلامية المعرفة تلك هي أن النشاط المعرفي المنشقّ عن مطالب الإيمان اندفع باتجاه اغراءات القوة والتسلّط ، ونداء الأنانيات العرقية والدولية والمذهبية ، ومضى أبعد من هذا باتجاه كل ماهو لا أخلاقي في السلوك البشرى لكي يحوّل المنجزات والكشوف المعرفية إلى سلاح يشهر فى وجه الإنسان وليس لصالح الإنسان .

إن إنتاج القنابل الذرية والهيدروجينية والنيوترونية ، واستعمالها في اللحظات الصعبة ــ كما حدث في هيروشيما وناغازاكى ــ ليؤشر بشكل واضح على الكارثة التي يمكن أن يساق إليها الإنسان

والبشرية إذا أتيح للمعرفة أن تظل على جموحها ، على خروجها عن مطالب الإيمان العليا ، على عدم انضباطها بالقيم والموازين الإلهية العادلة التي تجعل القوة والحكمة — دوماً — في كفتيْ ميزان .

هذا إلى أن المعرفة المؤمنة ، على خلاف المعرفة اللادينية ، أو الملحدة ، تسعى لأن تمنح أكلها للناس كافة ، لاتحكمها أنانية الحفاظ على السرّ ، وحجب الاكتشاف — بدافع براغماتي — عن الآخرين .

إن تجربتنا التاريخية علمتنا كيف تكون المعرفة المؤمنة سخية العطاء ، إنسانية المنحى ، بمعنى أنها تسعى لأن تخدم البشرية جمعاء بغض النظر عن حواجز اللون والعرق والجغرافيا بل وحتى المذهب والدين .

إن الإنسان ، مطلق إنسان ، هو المستفيد في نهاية الأمر من المعرفة المؤمنة ، وبالمقابل فإن عشرات من الأمم والجماعات والشعوب لم تحرم بالمعرفة اللادينية من حقها المشروع في الإفادة من ثمار هذه المعرفة ، فحسب ، وإنما وجهت نتائجها وكشوفها إلى أسلحة فتاكة لتدمير هذه الجماعات أو استعبادها والهيمنة على مقدراتها .

حـ — الضرورة الحضارية :

إن تقليد العلم الغربي أو استيراده لاينشيء حضارة ، أو يعيد بناءها بعد تفككها ودمارها .. إن هذا « يصنع » في أقصى حالات نجاحه عالماً ثالثاً يدور في فلك حضارة الغيْر .. قد يتقدم في سلّم المدنية (المادية) لكنه حضاريا لا يملك خرائطه الثابتة المتميزة على سطح الكرة الأرضية .

إن اليابان والصين مثلاً ، إذْ قدرتا علىٰ تجاوز المرور في هذه القناة الضيّقة ، خرجتا من معركة التحدي وهما أكثر أصالة وتحضّرا .. وهما تملكان فى عالمنا المعاصر ثقلهما وحضورهما وتميزهما الملحوظ .

ماذا حدث بالنسبة لتركيا الكمالية سوىٰ أن أصبحت حتىٰ في منظور الغربيين أنفسهم مثلاً يضرب للتندّر علىٰ أولئك الذين يحاولون. اللحاق بالغير والتفوّق عليه ، وهم يتعاطون الكدية منه ، ويقلدونه صباح مساء متنازلين عن كل ماله مساس بشخصيّتهم وأصولهم الحضارية ؟

إن أسلمة المعرفة ، من خلال هذا التحليل الموجز ، تبدو ضرورة بالغة لأنها ستتجاوز بمسلمي اليوم والغد إحدىٰ اثنتين قد تأتيان عليهم كأمة متميزة : الذوبان في الغير ، أو العزلة الكلية عن الاستفادة من تقدمه .

هاهنا ، وعندما يتاح لهذه الأمة أن تمارس نشاطها المعرفي في دائرة الإيمان ، فإنها ستعرف كيف تنتزع النار المقدسة من الآخرين ولكن لا لكي تحرق بها العالم أو تدمّر بها نفسها باغراء التكاثر والتكدس ولكن لكي تبني ذاتها بمفردات المعرفة المنضبطة بمطالب الإيمان ، بل إنها قد تمضى لكي تستعيد دورها المنسيّ : إعادة بناء العالم بالمعرفة المتبصرة بالإيمان ، المستمد من هدْي الله ..

د ــ الضرورة العلمية :

إن النشاط العلمي ينبثق في معظم الأحيان عن رغبة في الكسب أو طموح شخصي إلىٰ الاكتشاف والتفوق . فإذا وسّعنا دائرة التحليل صوب الجماعات ، فإن النشاط العلمي يتخذ غالبا وسيلة للتحقق بالنمو الاقتصادي والعمراني والاستراتيجي بالقوة المسلّحة .

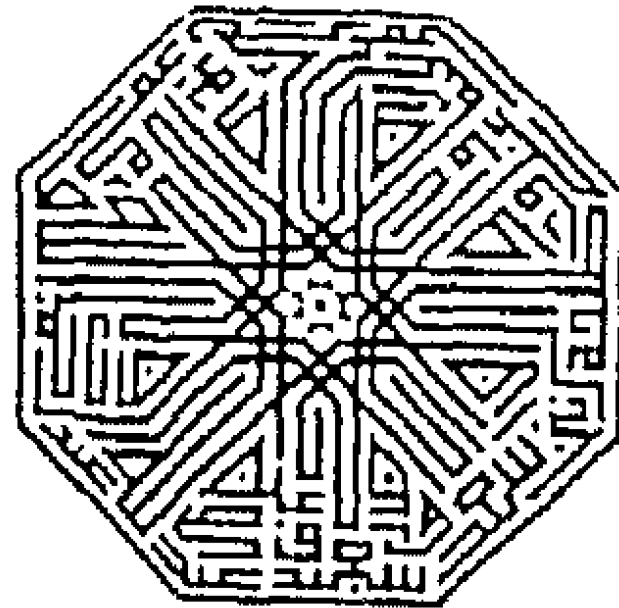
وهذه كلها دوافع قد تكون مبرّرة خاصة وأنها قادت بالفعل إلىٰ المضيّ بالتجربة العلمية صوب آفاق لم تخطر ببال الإنسان ، وتمخضت عن نمو اقتصادي وعمراني مذهل وعن تفوّق للقوة يكاد يكون من قبيل السحر والخوارق .

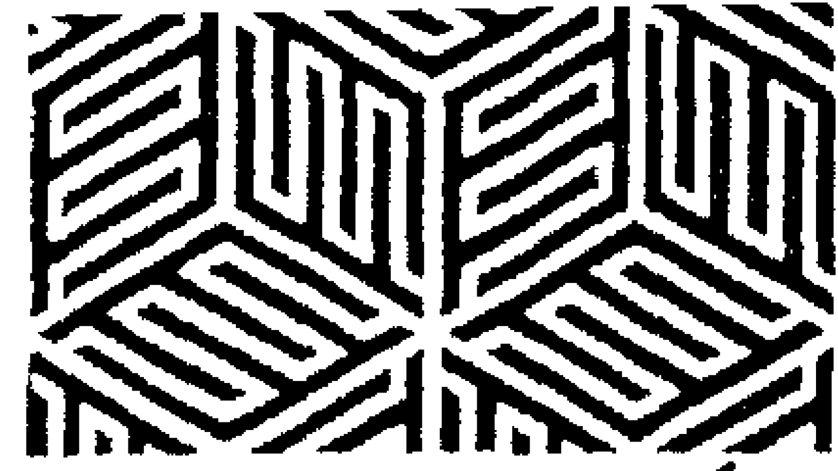
لكن ماذا لو أضفنا إلىٰ هذا كلّه ، أو قبل هذا كله ، الدافع الإيماني باعتباره الدافع الأكثر الحاحاً وإلزاماً للنشاط العلمي الذي يجعل من سعي الإنسان في العالم ضرورة أو فريضة يتقرّب بها إلىٰ الله ؟

ويتحتمّ علىٰ أولئك الذين يملكون قدرة ما في نطاقها أن يواصلوا السعي لمزيد من الاكتشاف وبالتالي لمزيد من التحققّ بالنمّو والقوة اللتين يأمر الدين بالأخذ بأسبابهما كشرط حاسم للتحوّل بالإيمان من مواقع العزلة والانفصال إلىٰ مراكز الاندماج والاندغام في هذا العالم من أجل أن تكون كلمته فيه هي الكلمة التي لا رادّ لها ؟

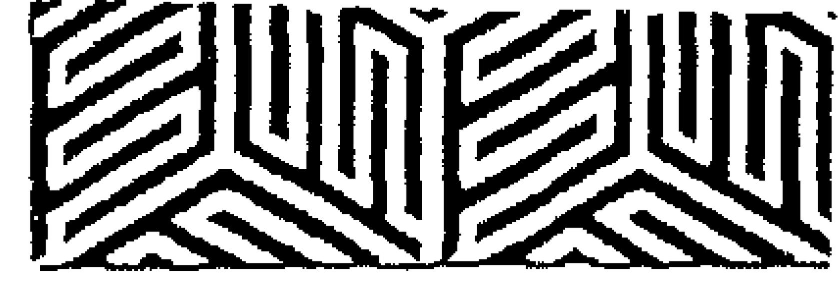
إن « أسلمة المعرفة » تعني ، وفق هذا التحليل ، منح النشاط العلمي ، علىٰ مستوي الكم والنوع ، وقوداً جديداً يدفعه للمزيد من الاشتعال والتألّق اللذين يكشفان عن الحقائق .. يضيئان السنن والنواميس .. يشيران إلىٰ مصادر القوة والطاقات المذخورة التي طالما أشار إليها كتاب الله ودعا المسلمين إلىٰ تمزيق الستار الذي يحجبها ، وإخراجها للناس كي تمنحهم الخير الوفير .

د . عماد الدين خليل





أبحاث



المعتقدات الميتافيزيقية ودورها في التربية الاجتماعية

دكتور محمد الخوالدة *

مدخل :

تحتل مسألة الاعتقاد بالقضايا الغيبية ، مركزا هاما فى موضوع الجدل الفلسفى بين المفكرين ، فبعضهم ينظر إلى القضايا الغيبية ، بأنها من أوهام الفكر الإنسانى إذ لا جدوى من انشغال الفكر بها بل إن التفكير حولها ، يرتب عجزا على تفاعل الإنسان مع المعطيات المادية الماثلة حوله ، ومن المفكرين مايأخذ موقفا مغايرا من الأول ، فيعتقد بوجود هذه القضايا ، بل يرى أنها من الموضوعات الهامة التى تفيد فى تربية الإنسان داخل المجتمعات البشرية ، والعمل على تنميط سلوكها وترشيد تفاعلها فى أثناء مسيرتها الحضارية فى الحياة .

— ومنهم من يقف موقفا محايدا من القضايا الغيبية ، لأنه لايحس بأى دافع يثير اهتمامه نحو هذه القضايا .

— وأمام هذه المواقف الثلاثة ، نحو موضوع الاعتقاد بالقضايا الغيبية ، فإنى سوف أوقف موقفا مؤيدا ، للتيار الذى يعتقد بوجود هذه القضايا ، ويرى أنها من الموضوعات الهامة ، التى لا يستغنى عنها فى المجتمعات الإنسانية ، فإذا رغبت حياة مستقيمة فى بنيتها الاجتماعية .

— وستكون هذه الدراسة محاولة فى توكيد الفكر الإيمانى بالقضايا الميتافيزيقية (الغيبية) وأهمية هذه المعتقدات

* جامعة اليرموك المملكة الاردنية الهاشمية

الميتافيزيقية فى التربية داخل النظام الاجتماعى والكشف عن الاحتمالات السلوكية التى قد تنجم عن غياب القضايا الغيبية من الفكر والوجدان داخل المجتمعات الإنسانية .

ــ وتتناول هذه الدراسة ، مسألة مهمة ، يمكن تصنيفها فى مجال الفكر الفلسفى الذى يوجه الفكر التربوى ، نحو قضايا تدور حول تربية الإنسان ، تربية فكرية ، وروحية وأخلاقية ، وسلوكية واجتماعية .

ــ وتقوم هذه الدراسة بالكشف عن طبيعة المعتقدات الميتافيزيقية وذلك بتحليل موضوعاتها ذات الصلة بالتربية الاجتماعية ، وتتناول وبالتحديد أهم الموضوعات الميتافيزيقية الدينية ، لنرى كيف تؤثر هذه الموضوعات ، فى تربية الناشئة داخل المجتمعات الإنسانية .

ــ وسأنهج فى هذه الدارسة نهجا خاصا ، يبدأ بتوضيح المعتقدات الميتافيزيقية ، ثم ينتقل إلى تحليل هذه المعتقدات ، مع بيان طرق اكتسابها ووظائفها فى المجتمعات الإنسانية .

ــ فإذا كانت التربية ، عمليات مقصودة ، تنصب على الإنسان وسلوكه ، لإكسابه أو تبصيره بالسلوك المرغوب ، أو جعله يتمثل النظام الثقافى والقيمى فى مجتمع من المجتمعات أو تنميته وإبراز إمكاناته ، بحيث يتميز بقدرات خاصة وكفايات أو مهارات تمكنه من القيام بدوره الاجتماعى ، على أكمل وجه .

ــ ومهما اختلفت مبادىء النظريات التربوية ، وتباينت وسائلها ، فإن بعضها يفترض أن هذا الإنسان ، يتعلم بإنماء سلوكه ، من حالة إلى أخرى ، عن طريق شروط تتعلق بتصميم البيئة ، نفسها ، أو عن طريق شروط ، تشكل حالات من المواقف ، تقوم على إثارات لتصميم السلوك ، الذى نريده ، كما تقول المدارس السلوكية ، وبعضها يرى أن تربية الإنسان ، لاتتم بتصميم الشروط الخارجية ، التى توجه الإنسان ، من الخارج فى البيئة ، وإنما يحدث التعلم ، عن طريق استبصار العقل وإدراكه ، لما يتميز به العقل ، من خصائص الإدراك والفهم ، وبما يتصف به الوجدان ، من صفات التحريك الداخلى ، لاكتساب أنماط سلوكية ، ومواقف محددة .

ــ ومهما اختلفت النظريات التعلمية ، سواء أكانت سلوكية ، أم مجالية أم تكاملية أم معرفية فإنها لاتخرج عن كونها ، افتراضات نظرية ، تجتهد فى تفسير ظاهرة التعلم عند الإنسان ....

منهج الدارسة وافتراضاتها :

ولكن هذه الدراسة ستأخذ موقفا آخر ، فهى وإن التقت جزئيا مع النظريات التعلمية والتربوية ، فإن مكوناتها تختلف اختلافا كليا ، عن مرتكزات النظريات التعلمية المعرفية والسلوكية والاستبصارية .

وتقوم محاولتى كلها ، على منهج ميتافيزيقى ، يستند على الثقة المطلقة ، فى

حجة المناهج الدينية السماوية ، التى صمم مدخلاتها وافتراضاتها ، صاحب العلم وليس المتعلم ، خالق الإنسان ، وليس الإنسان المخلوق ، صاحب القدرة والكمال الذى وسع علمه كل شيء ، وتفضل على الإنسان ، بشيء من هذا العلم لإعمار الأرض .

ـــ والافتراضات المنطقية لهذه الدراسة هى :

١ – أن هناك صلة قوية بين معتقدات الإنسان الفكرية والوجدانية وأنماط سلوكه .

٢ – ما الصلة بين المعتقدات الميتافيزيقية ، وتكوين المراقبة الداخلية فى الإنسان ، لاختيار سلوكه وتوجيهه وضبطه داخل النظام الاجتماعى ؟

٣ – ما الصلة بين المعتقدات الميتافيزيقية ، وإحياء المراقبة الداخلية ، والدافع الداخلى ، لاختيار السلوك الإنسانى ، الملتزم بالنظام الدينى ؟

٤ – هل المعتقدات الميتافيزيقية ، تشكل دافعاً مستمراً داخل الإنسان الذى يعتقد بها ، أم دافعاً متغيراً ؟

وسأقوم بدراسة « موضوع المعتقدات الميتافيزيقية وأثرها فى التربية » من خلال منهج تحليلى للابعاد والمجالات التالية :

(١) ما طبيعة المعتقدات الميتافيزيقية ومفهومها وأنواعها ؟

(٢) ما طبيعة المعتقدات الميتافيزيقية فى مجال العلوم ؟

(٣) ماهى المعتقدات الميتافيزيقية الدينية ؟

(٤) ما السبيل إلى الكشف عن طبيعة هذه الموضوعات الميتافيزيقية ؟

(٥) ما أهمية هذه الموضوعات الميتافيزيقية ، للمجتمع الإنسانى ؟

(٦) هل يتمكن الإنسان من ضبط سلوكه عن طريق القوانين الخارجية ؟

(٧) ما السبيل إلى تخليص الإنسان من التعثر العقلى والوجدانى والنفسى ؟

(٨) إن تربية الإنسان بحاجة إلى أهداف وغايات تتجاوز حدود أطار الحياة الدنيا بأبعادها النفسية والمادية ، فأين تكون هذه الأهداف ؟

(٩) ما الغايات والأهداف النهائية التى لا تتحول إلى وسائل بل تبقى أهدافا مطلقة وليست نسبية ؟

(١٠) ما الموضوعات الميتافيزيقية الداخلة فى الدراسة ؟

الموضوعات الميتافيزيقية الداخلة فى الدراسة هى :

١ – الله ، ٢ – الملائكة ، ٣ – الآخرة ، ٤ – البعث ، ٥ – الحساب والعقاب .

طبيعة المعتقدات الميتافيزيقية :

ــ ما طبيعة المعتقدات الميتافيزيقية ؟ وما مفهوم هذه المعتقدات ؟

ــ إن المعتقدات الميتافيزيقية ، قضايا غيبية ، يؤمن الإنسان بوجودها ، على الرغم من أنه لايتمكن من رؤيتها ، أو معاينتها أو أقامة الدليل المادى عليها ، لأنها خارج موضوعات ، مجال المعرفة الطبيعية ، التى تقع تحت حواس الإنسان ومشاهداته وإدراكاته العقلية .

ــ والميتافيزيقا (Metaphysics) وإن فهمت بأنها موضوعات الوجود ، التى سبق وجودها الإنسان ، إن موضوعات الوجود ، التى لم يتمكن الإنسان من التقدم فى الكشف عن طبائعها وماهياتها ، بسبب نقص الإمكانات والأدوات والوسائل ، فإن تلك الموضوعات الميتافيزيقية التى تدخل فى هذا المجال ، سوف تخرج من مجال موضوعات الدراسة لأن ميتافيزيقيتها ، قضية نسبية ، وهى مرهونة بتقدم العلم والتكنولوجيا ، ونشاهد أن الكثير من القضايا التى كانت تتدرج فى قائمة هذه الموضوعات الميتافيزيقية ، أصبحت الآن قضايا معروفة تماما لدى الإنسان ، فالقمر والمجرات والذرة ، كانت تفاسيرها وتفاصيلها قضايا متيافيزيقية ، ولكنها اليوم لم تعد سرا غيبيا ، بل أصبحت حقائق علمية ، يشاهدها الإنسان ، ويقيم التجريب عليها بصورة مستمرة ...

ولكن الموضوعات الميتافيزيقية ، التى نعنيها فى هذه الدراسة ، هى : الموضوعات الغيبية ، التى أخبرنا بها ، إخبارا عن طريق الوحى الإلهى ، الذى أنزله الله على رسله ، وبالتحديد ، ماأخبرنا بها القرآن الكريم الذى ﴿ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ﴾(١) وهى التى تشكل الجزء الأساسى ، من قائمة المعتقدات الضرورية ، لصحة الإيمان أو صحة قضية العقيدة . تلك المعتقدات التى يتدرج بها الإنسان ، من إنسان فطرى إلى إنسان مسلم ، ومن إنسان مسلم ، إلى إنسان مؤمن ، ثم من إنسان مؤمن إلى إنسان محسن .

وهذه الحالات الأربع التى يمر بها الإنسان هى :

١ – الحالة الفطرية ٢ – حالة الإسلام .
٣ – ثم حالة الإيمان ٤ – ثم حالة الإحسان

إنما هى حالات يرتقى بها الإنسان ، فى معارج الاعتقاد والسلوك والعمل والتقوى اختيارا يقوم على استبدال الأشكال اللفظية بالجواهر ، أو استبدال النظر بالفعل أو نقل التعريفات اللفظية والفكرية ، من مستوى الحيادية فى القول والتصريح إلى مستوى الاعتقاد ، والتصديق ، ثم إلى مستوى التقوى وإتقان العمل ، وهو آخر معارج الرقى ، أو بمعنى آخر ، إرتقاء الإنسان ، فى مراتب التقوى ، من مجال الفطرة البريئة ، والمتعثرة ، إلى مجال الإسلام ، وهو بداية

(١) سورة فصلت ، الآية (٤٢) .

وضع الفطرة ، فى إطارها الصحيح ، على الركائز الأساسية ، لينالها الإنسان ، بإقرار اللسان ، وتصديق قلبه وعمله وجوارحه ، ثم الارتقاء بحالة الإيمان هذه ، إلى مرتبة الإحسان ، تلك المرتبة التى يتخلص الإيمان فيها ، من أية متغيرات ، وترتقى مصداقيته وتثبت فيها نتائج اختياره على الدوام .

ـ **الميتافيزيقية والعلوم** ، وقد تكون الموضوعات الميتافيزيقية ، قضايا تتناول موضوعات طبيعية ، ولكن اكتشاف حقيقتها مايزال قضية جدلية ، غير محسومة ، على مستوى الحقائق أو النظريات العلمية ، أو على مستوى الجدل الفلسفى ، لأن المعرفة العلمية وأدواتها لم تتمكن بعد من الحسم فى أصل هذه القضايا ، كقضية خلق الكون ، والإنسان والوجود .

ومازال العلماء سائرين فى دراساتهم وبحوثهم ، فى الكشف عن طبيعة هذه الموضوعات وكلما تقدم العلم ، فى الكشف عن أسرارها ، انتقلت هذه الموضوعات ، من مجال القضايا الغيبية ، إلى قضايا الموضوعات الطبيعية الأخرى

ـ **المعتقدات الميتافيزيقية الدينية** ، وهى القضايا التى تقع فوق المجال الطبيعى أو مابعد الطبيعة ، والتى تتناول الموضوعات التى لاتقع تحت حواس الإنسان ، ولا يتمكن من أن يقيم الدليل المادى عليها ، أو يخضعها إلى التجريب للكشف عن خصائصها وسوف يبقى العلم ، غير قادر على تفسيرها ، والكشف عن ماهيتها ، كما يكشف أو يفسر الظواهر الطبيعية الأخرى .

منهج الكشف عن المعتقدات الميتافيزيقية الدينية :

ـ ما السبيل إذن للكشف عن طبيعة الموضوعات الميتافيزيقية الدينية ؟

هناك سبيل واحد فقط للكشف عن طبيعة الموضوعات الميتافيزيقية الدينية ، وهو الإخبار الإلهى ، عن طريق الوحى ، لنقل أية معلومات تتعلق بطبيعة هذه القضايا مما يشرحها أو يفسرها بطريقة كلية عامة ، أو بطريقة تفصيلية خاصة ، ولولا مصدر الوحى ، فى إيصال المعلومات ، عن الموضوعات الميتافيزيقية الدينية لظلت المجتمعات البشرية فى حالة غياب كامل عن هذه المعلومات ، لأنها لاتنال بكل ألوان مناهج البحث الوضعى .

ـ ما أهمية الموضوعات الميتافيزيقية الدينية للمجتمعات الإنسانية ؟

ـ ما صلة هذه الموضوعات فى مجال التصور الفكرى ؟

ـ ما صلة هذه الموضوعات فى مجال الوجدان والإيمان ؟

ـ ما صلة هذه الموضوعات فى مجال سلوك الإنسان اختيارا وضبطا ؟

إن الاعتقاد بالموضوعات الميتافيزيقية الدينية ، والتسليم بوجودها ، كحقيقة

تكمن فى العالم فوق الطبيعى ، أو العالم الغيبى ، الذى يتجاوز « عالم الشهادة والمعاينة » ، قضية ضرورية لاشتغال التصور الفكرى عند الإنســـــان ، فالمعتقدات الميتافيزيقية تبقى فى موقع متقدم من الفكر ، تحفزه على النشاط والتأصل بصورة مستمرة ، وتشكل دافعا داخليا يحرك الفكر ، ودافعا خارجيا يحرك التأمل ، وبالتفكير والتأمل يصعد الإنسان ، ويرتقى ويخرج من الموروثات الاجتماعية ، التى كانت تأسر تفكيره ، وتحجم موضوعات نشاطه الفكرى فى الوجود .

ــ فبانتقال مجال التصور الفكرى عند الإنسان ، من مجال الموجودات الحسية المحدودة فى موضوعاتها وطبائعها ووظائفها فى الحياة ، إلى مجال الموجودات الميتافيزيقية التى توجد فى عالم الغيب ، ينتقل هذا التصور نقلة نوعية ، نقلة من مجال المحسوسات ، بل من مجال موضوعات الوجود الطبيعى ، إلى موضوعات الوجود الغيبى وبالأحرى من موضوعات الإمكان المتغيرة إلى موضوعات القضايا الخالدة ، التى لايلحقها التغيير على الإطلاق .

وبذلك يخرج محتوى التصور الفكرى ، من إطار الموجودات الماثلة ، أمام نوافذ الحواس المباشرة ، إلى الموجودات الماثلة ، فى العالم الآخر ، عالم الغيب ، ذلك العالم الذى يشكل غاية الوجود ، وحقيقته عند نهاية الحياة الإنسانية من العالم الواقعى المشهود الذى يتفاعل معه الإنسان فى أثناء وجوده الزمانى وفى حركته المكانية داخل الكون .

فوجود القضايا الميتافيزيقية الدينية ، فى جغرافية التصور الإنسانى ، يعمل على تنقية التصور وتطهيره وتزكيته من الاختلاط بالشبهات المادية المضللة ، التى كانت ومازالت تشوّه التصور الإنسانى ، وتنقل اتجاهاته من الاهتمام بالموضوعات الحسية إلى الموضوعات الغيبية الحقيقية ، وبذلك فإن القصور الفكرى ، ينتقل من مرحلة الاعتقاد اليقينى ، بالموروثات الفكرية والاعتقادية الخاطئة ، إلى مرحلة الشك فيها ، ثم هبوط مستوى القناعات ، ثم مرحلة العزوف عنها وإهمالها تمهيدا لإطفائها وكفها ، وإخراجها من إطاره الذهنى ، وبذلك ينقى الفكر والذهن ويستعد ، لاستقبال البدائل الجديدة ، البدائل الأعلى الخيرة ، لتحل محل الموضوعات الأدنى العاجزة عن ترقية الفكر ، وتجاوزه قضية الموروثات المادية الهابطة ، وبذلك يتهيأ الفكر ، ليستقبل موضوعات ، الحق والخير والعدل ، التى تخلص التصور الفكرى من شبهاته .

ولا يقتصر أثر المعتقدات الميتافيزيقية الدينية على تربية التصور الفكرى بل يتجاوز ذلك إلى تربية الوجدان .

المعتقدات الميتافيزيقية والوجدانية :

فأهمية المعتقدات الميتافيزيقية الدينية ، فى مجال الوجدان تتجلى عندما تنتقل مراحل الاعتقاد بالموضوعات الميتافيزيقية

الدينية ، من المرحلة النظرية المتمثلة فى القناعات العقلية ، التى كانت تقوم فى جغرافية الذهن والتصور الفكرى إلى المرحلة الإيمانية ، التى تنتقل فيها مرحلة المعتقدات الميتافيزيقية ، من حالة التصديق اللفظى باللسان ، إلى حالة التصديق بالقلب ، قال تعالى ﴿ قالت الأعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم﴾(١) وهذه الآية دلالة على أن الإيمان ، أرقى درجة من الإسلام ، فالإسلام تقدم فى الاعتقاد على مستوى الفكر النظرى للعقيدة فى مجالى التفكير والقول ، أما الإيمان ، فهو تقدم ، فى مجال الاعتقاد على مستوى التفكير والقول والقلب ، والموضوع الذى يحل فى القلب ، يملك سواده ، ويتربع على عرش محبته ، فيخلص الإنسان إلى كل الموضوعات التى تتمكن من قلبه ، أكثر من الموضعات التى على لسانه وحسب . فبنزول الموضوعات إلى القلب يحصل التواجد ، وفقا لهذه الموضوعات . فالمعتقدات الميتافيزيقية عندما تنزل القلب أو الوجدان ، وتأخذ مكانتها فيه ، فإنها تكوّن محتواه ، وتكون خفقاته ، وفلسفته ودوافعه وموجهاته ، وترسم اتجاهاته وقيمته ، وحركته فى مجال التفاعل ، وأنماط السلوك التى تقر بها الجوارح ، داخل البيئة ، عندئذ تصبح المعتقدات الميتافيزيقية فى داخل الانسان ، شاهد عدل ، ومراقبا يقظا يحافظ على الوجدان ، من التعصر ، أو الفساد ، أو الانحراف وتملؤه بأخلاقيات وأفكار ، ترشد مناشطه المختلفة ، وأنماط سلوكه المتعددة ، فالوجدان الذى يؤمن بالموضوعات الميتافيزيقية الدينية ، يحدد فكره ، وقوله وفعله وسلوكه ، فى ضوء ماتربى عليه ، داخل إطار مرجعه الاعتقادى أو الدينى أو الثقافى ، الذى يوجه عادة محدداته الثقافية والفكرية والسلوكية ، نحو علائقه مع معطيات البيئة وإطارها الطبيعى والاجتماعى ...

المعتقدات الميتافيزيقية والسلوك :

وتظهر أهمية المعتقدات الميتافيزيقية ، فى مجال سلوك الإنسان ، عندما تشكل هذه المعتقدات ، إطارات مرجعه فى التفكير ، ومعايير قياسه فى المحاكمة ، وميزان اختياره ، من وسط البدائل المتعددة ، التى تكون أمام إرادته الحرة للاختيار منها ، وهو يقوم بنشاطاته الحياتية ، فى أبعادها المختلفة . فتصبح المعتقدات الميتافيزيقية ، فى ذهن الإنسان وفى وجدانه ، موجهة لاختيار السلوك وضابط لتوجيهها وترشيدها ومراقبتها ، حتى تبقى فى إطارها الصحيح ، ومجالها الطبيعى الذى يبقيها فى دائرة الانسجام مع القيم التى تحملها هذه المعتقدات الميتافيزيقية ، فالإنسان الذى ارتقى بمعتقداته الدينية ، إلى درجة تمكنت من أن تعيش حية فاعلة فى وجدانه على الدوام ، فإن هذه المعتقدات ، تحفظ سلوكه من التعثر ، وتخلص إيمانه مما قد يصيبه من وهن أحيانا ، فيرتقى الإنسان فى إيمانه إلى مرتبة أكثر اكتمالا ، وإلى حالة ذاتية ، يرتفع فيها الإحساس ، ويزداد فيها

(١) سورة الحجرات الآية (١٤)

الحرص ويظهر فيها الإخلاص ، على إحياء المراقبة الداخلية ، وإضعاف المراقبة الخارجية ، فتستقيم أقوال الإنسان وأفعاله وأعماله ، وتستقيم اختياراته أو مناشطه فى الحياة ، فيتحرك الإنسان المؤمن ، الذى يتصف بهذه الخصائص ، من مرحلة الإيمان إلى مرحلة الإحسان ، تلك هى أعلى المراتب منزلة وأكثرها كمالا ومثالية وهى بهذا تنقل صاحبها من مرحلة التسيير الذاتى ، التى تحرك بوقود إيمانى يشتعل فى داخل الإنسان بصورة لا تنقطع ، فتشكل عناصره ، مشاعل هداية ، وصوت مراقبة ، وحسن عمل ذاتى ، وإخلاص وتقوى من شأنها أن تمنع كل سلوك أو نشاط يتنافى مع عناصر الإيمان وأخلاقياته فيظل المرء ، نظيفا من أى مدخلات سلبية تحبط عمله ، عندئذ يعمل الاحسان على كمال السلوك الإنسانى ، عن طريق السيطرة على عناصر التصميم التى تكون بناء السلوك الإنسانى نفسه من الداخل والخارج وتحافظ على اختياره وتنفيذه وصيانته ، بصورة مستمرة ، حتى لا يتعثر فى مسيرته أو تلحقه الشبهات التى تقلل من جماله وكماله .

الإنسان وغياب المعتقدات الميتافيزيقية :

ماذا يحدث لو خلا الإنسان ، من المعتقدات الميتافيزيقية ؟ التى تلح على عقله ووجدانه وقلبه ، بصورة مستمرة ، حتى تعينه على ضبط سلوكه وتحديده فى ضوء إطار النشاط الأخلاقى ، الذى يقوم على توجيه الإرادة الحرة ، نحو اختيار الأفعال الفاضلة ، التى تستند على إدراك الخير من الشر ، أو على وعى الفعل وما يترتب عليه من جزاءات أو مكافآت يقينية فى الآخرة ، وكذلك الإدراك الواعى لنتائج العمل ، فى العالم الآخر ، هذا العالم الذى يتصف باليقين فى وجوده وباليقين فى وقوعه ، وباليقين فى عمليات المحاسبة فيه ، والتقييم الإلهى الذى يقوم على التقوى والاستقامة والعدل ... ﴿ فأما من ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية ، وأما من خفت موازينه فأمه هاوية وما أدراك ماهيه نار حامية ﴾(١) .

فإذا طرد الإنسان ، البعد الميتافيزيقى من تصوره وفكره وقلبه ، ولم تعد فكرة الله ، ومسألة الآخرة ، وقضية البعث ، تشكل أمرا اعتقاديا أو أمرا ضروريا للإيمان ، وأصبح الإنسان **محايدا** تماما، من القضايا الميتافيزيقية واقتصرت معتقداته وإدراكاته فى الحياة على بعدها الدنيوى ، على اعتبار أن هذا البعد ، هو الأول والأخير ، هو الوجود الذى لا وجود غيره ، وأن الإنسان يعيش حياته فى هذا الوجود ، مرة واحدة ، ولا تمتد هذه الحياة إلى عالم آخر ويبعث الإنسان للمحاسبة،إذا فعل الإنسان ذلك فما نمط هذا الإنسان الذى يعيش فى إطار هذا الفكر ؟ وما القيم والاتجاهات التى يحملها ؟ وما موقفه من اختيار الفعل المحظور بالقوانين الوضعية ، عند غياب هذه القوانين ، أو عند إفلات الإنسان ، من كل ألوان ، المراقبة الخارجية ، سواء أكانت مراقبة شخصية أو مراقبة اجتماعية أو مراقبة قانونية ؟ وتؤكد

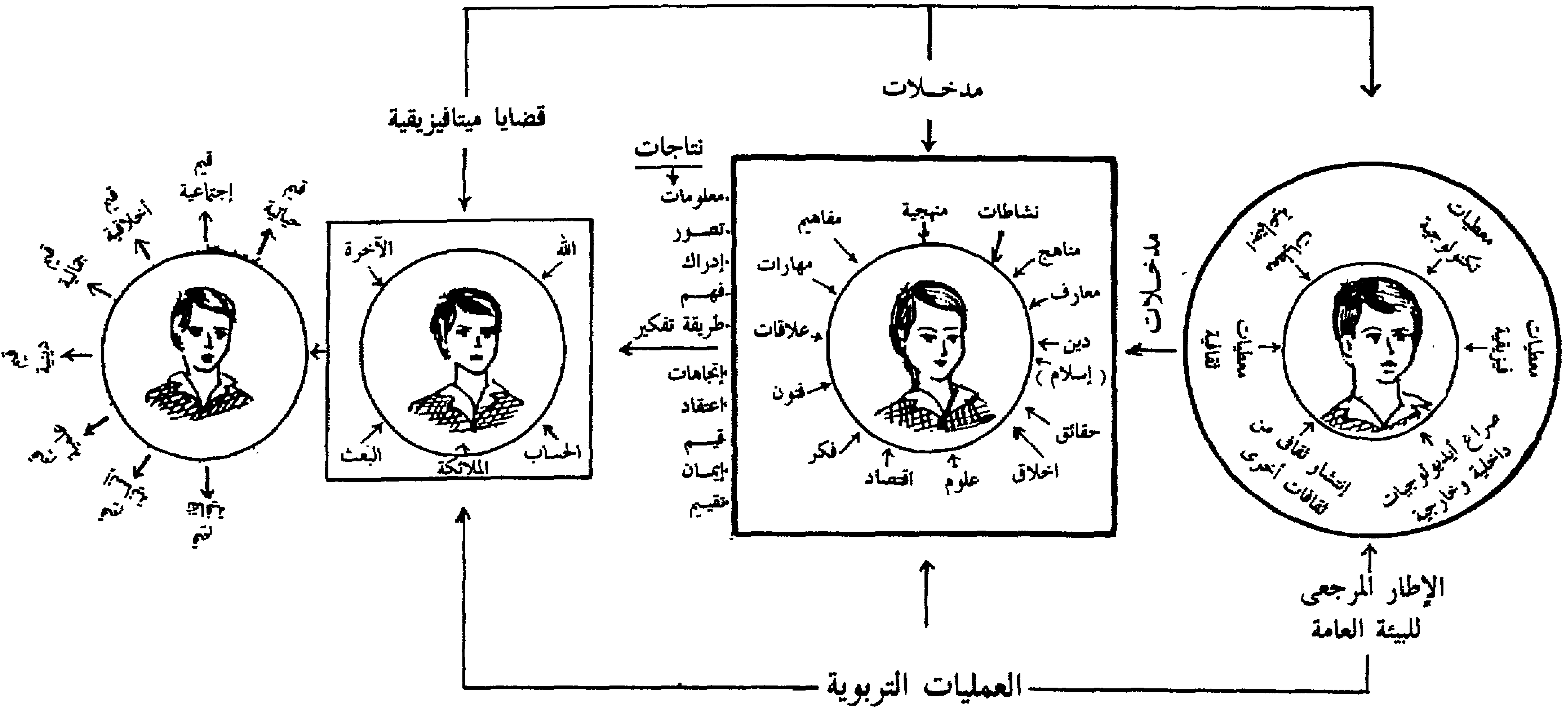
---

(١) سورة القارعة ، الآيات (٦ – ١١)

الدراسات السيكولوجية أن الفرد لا يحرك بالقوانين الخارجية ، أكثر مما يحرك بالقوانين الداخلية ، أو الموجهات الاعتقادية أو القيمية ، التى تستند على تربية ، تقوم على أسس ميتافيزيقية ، تكمن فى كيان الإنسان من الداخل ، فى ذهنه وعقله ووجدانه وقلبه ، وبهذا فإن الاعتقاد بالقضايا الميتافيزيقية ، يساعد فى تشكيل الضمير أو الوجدان أو المراقبة الحية الماثلة فى داخل الإنسان باستمرار ، وبخاصة إذا ارتبطت هذه المعتقدات الميتافيزيقية بموضوع الآخرة ، التى يحدث فيها موضوع البعث ، والحساب ، وتطبيق مبدأ العقاب والثواب ، فإما أن يدخل الإنسان الجنة ، فيستمتع بخيراتها ، ثوابا على أعماله الفاضلة ، وإما أن يدخل النار جزءا وفاقا على أعماله الشريرة ... فما الذى يدفع الإنسان للالتزام بالسلوك الخير ، أو بالفضيلة والأعمال الأخلاقية إذا تمكن أن يفلت من جزاء القوانين الخارجية ، أو مراقبتها ، خاصة عندما لا يؤمن بقضايا ميتافيزيقية ، كالاعتقاد بوجود العالم الآخر ، وما يحدث فيه من بعث وعقاب أو ثواب ، فالإنسان الذى يعيش على الإيمان بالواقع ، ويقصر معتقداته على موضوعات الحياة المادية ، فإنه يفرغ نفسه وعقله وقلبه ووجدانه ، من كل الموضوعات ، التى تبعث فيه ضبط السلوك بدافع داخلى ، يتشكل بحالة الاستشعار من بعد ، المتمثلة بالاعتقاد والتصديق بالقضايا الميتافيزيقية ، تلك المعتقدات التى لا يفلت من عقابها الإنسان فى حياته الأخرى ، إذا تمكن الإنسان أن يفلت بفضل ذكائه من عقاب القوانين والمراقبة الخارجية ، وهكذا فإن الأفراد ، الذين تقتصر معتقداتهم ، فى الحياة على بعد واحد ، هو بعد الحياة الدنيا ، فإنهم يغرقون فى الاهتمامات المادية ويسلكون سلوكا ماديا ، وهذا اللون المادى من السلوك ، يترتب منطقيا على مفهوم الحياة فى إطارها المادى ، الدنيوى ، ونفى بعدها الأخروى ، فالإنسان الذى تخلو منظومة الفكر والأخلاق عنده ، من المعتقدات الميتافيزيقية ، فإن نشاطه ، يتمركز على الألوان المادية لا حبا فى المادة بحد ذاتها ، بل هو انسجام مع طبيعة مفاهيمه ، ومعتقداته وأفكاره عن الحياة وعلائقه معها ، ذلك لأنه محيد من الإيمان والاعتقاد بمفاهيم مسألة البعث ، ومسألة الآخرة ، ومسألة العقاب والثواب ، بعد مرحلة الموت ، الذى يؤكد الله به عودة الإنسان ، إلى أصل مادة تكوينه ، وهى الطين ، لكى يبعثه الله مرة ثانية ، قال تعالى : ﴿ قال من يحيى العظام وهى رميم ، قل يحيها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾(١) تلك دلالة منطقية ، يبرهن الله بها لمخلوقاته أنه هو الذى خلقهم أول مرة بل وهو الذى يعيدهم ، وهو الذى يحييهم مرة ثانية ، لكى يبرهن للإنسان فى نهاية حياته ، قصة خلقه التى لم يكن شاهدا عليها .

---

١ . سورة **يس** ، الآية ٧٨ ، ٧٩ .



(نموذج « ١ » يوضح العلاقة بين الاعتقاد بالآخرة والانضباط فى السلوك)

الاعتقاد بالقضايا الميتافيزيقية ودورها فى توجيه السلوك :-

فإن تربى الإنسان فى إطار مرجعى ، من المفاهيم والأفكار المحسوسة والمشاهدة فى البيئة ، كالأنظمة والقوانين وأنماط المراقبة الأخرى ، وحسب ، ثم لم يترتب على الأفكار مايصون التزامه بهذه القوانين ، من الداخل ، فإن أنانيته وإحساساته المادية ، واهتماماته الفردية ، وحاجاته السيكولوجية والاجتماعية والبيولوجية ، قد تلح عليه ، لأن يفلت من هذه القوانين الخارجية ، لغاية إشباع حاجاته التى قد تتعارض مع هذه القوانين ، أو تحس بأنها تكبلها ، وتحد من درجة إشباعها ، بل هى أسباب حرمانها بصورة عامة .. ومثل هذا الشعور من الحرمان ، يدفع الإنسان إلى أن يشبع حاجاته ، عن طريق تجاوز القوانين والاحتيال عليها بفضل ذكائه ، وفقا لأساليب مختلفة ... وتبقى العملية عنده ، قوانين تتحدى ذكاءه فحسب ، فإن استطاع أن يفعل ، دون أن تناله القوانين ، أو تشاهده المراقبات الخارجية ، فإن عمله ، يعد تصرفا ذكيا ومقبولا ، بل تكيفا مع قوانين الجزاءات المادية .. ، ومن الذى يحاسبه إذا استطاع أن يفلت ، من كل الالتزامات الخارجية فى البيئة ؟ وهو لا يؤمن ، بأنه سوف ينتقل إلى عالم آخر لا يفلت من العقاب فيه ، جزاءا لعمله ، الذى أفلت منه فى الدنيا ، بكل مافيها من قوانين خارجية ، لأن مجال العقاب فيها ، مجال الحياة الدنيا وحسب ..

والإنسان الذى يقع تحت إلحاح التوجيهات العقلية والنفسية والجسمية ، فإنه لا يتمكن ، من أن يضبط سلوكه ، أمام ضغط الحاجات الطفولية غير المشبعة أو الأنا المتورم ، الذى يعيد الحاجات البيولوجية الجامحة أو متطلبات النفس غير المزكية أو استمرار التمركز الطفولى حول الذات وحتى يتخلص الإنسان من التعثر ، الذى قد يصيبه فى نفسه وعقله وجسمه (حاجاته البيولوجية) ، لا بد من أن يقيم فى داخله نموذجا آخر من الموجهات التى لا تنطلق من الذات فى الإنسان ، أو من البيئة حوله ، بل لا بد وأن تتجاوز حدود هذين البعدين ، لكى تبقى دوافع إيجابية مستمرة تبعث فيه صوت المراقبة الإلهية ، التى تتمثل فى الهداية ، ثم فى إقامة المحاكمات والجزاءات فى الآخرة ، وفقا لأعمالنا فى الدنيا ، تلك قضية لا مفر منها أبدا ، لضبط سلوك الإنسان وفقا للنظام الدينى .

ما السبيل إلى تخليص الإنسان من التعثر العقلى والوجدانى والنفسى الذى يترتب عليه ، خروج عن الأنظمة والقوانين والمراقبة الاجتماعية بألوانها المختلفة ؟؟؟

فالإنسان الذى يعيش فى إطار من الموجهات الماثلة فى الحياة الدنيا ، لاغاية له لأنه يحدد أهدافه فى إطارها المادى ، تلك الأهداف تتحول إلى وسائل ، لهذا تبدو قريبة المنال تبدأ مع وعى الإنسان لذاته ، وتنتهى مع سقوط اهتماماته ، سوى أن يعيش حياته عيشة اشتراطية ، كما هو حال الحيوانات ، ثم تنتهى هذه الحياة ، وتنتهى

قضيته تماما ، وكأن شيئا لم يكن ... فلا غاية ، ولا هدف ولا مسؤوليات ولا فلسفة من وجوده ، فإن كان الأمر كذلك ، فإن المنطق يستدعى ، أن يسقط عن الإنسان ، عقلـه وخلقـه ، ومسؤولياته ، ثم الغاية من وجوده ، ثم عملية تقييمه ، إذ لم تعد كل هذه الخصائص ضرورية للإنسان ، لأن الإنسان قد تحول إلى كائن يعيش حياة واحدة ، هى الحياة الدنيا ، تلك الحياة التى لم تخلق فى الإنسان أية غايات مطلقة ، أو أية مسؤوليات تكليفية ، يختبر فى كيفية أدائها ، ومسؤوليات اجتماعية ، يختبر فى ضوء التزامه بها .. لأن الإنسان فى ضوء المفهوم المادى ، قضية ولادة وحياة وموت ، وحسب . وليس قضية ولادة ، وغاية ومسؤولية ، وحياة ، وموت ، ثم بعث لتطبيق مبدأ العقاب والثواب ، فى ضوء أعماله ونشاطاته وسلوكه ، فى الحياة الدنيا ، تلك المفاهيم هى التى تجعل من الإنسان ، أمانة ورسالة وحضارة ومسؤولية وغاية ، تستدعى أهدافا تتجاوز حدود الحياة الدنيا ، أو عالم الشهادة ، من أجل أن تبقى الأهداف ، التى يقيّم فى ضوئها ، خارج حدود الإطار الدنيوى ، تلك الحدود التى تكفل استمرارية الدوافع فى وجدان الإنسان وعقله ، مادام حيا لكى يؤمن له حياة أخرى ، بعد موته ، وبذلك يضمن نهاية خالدة فى الجنة ، ذلك المكان الذى يتطلع إليه كل المؤمنين ، لما فيه من خصائص تبعث السعادة فى النفس ، والشعور بالرضا ، والفوز بأعلى الغايات ، مكافأة على الالتزام والانضباط والطاعة والقيام بالواجب ، نحو الذات والله ، ومحتوى ذهنه ومعتقداته ومفاهيمه عن الوجود ، ويؤمن بقضايا الغيب كلها ، وبخاصة تلك القضايا التى تتعلق بالخالق ومايترتب عليه ، من مخلوقات فى عالم الشهادة ، أو فى عالم الغيب ، وبالتحديد الإيمان بالموضوعات الميتافيزيقية ، التى تبقى غايات مطلقة لا تنال فى أثناء حياته ، بل تتجاوز حدود الزمان الذى يعيشه ، وحدود المكان الذى يتواجد فيه ، خلال مدته الزمانية ، من أجل أن تبقى تلك القضايا غايات ، لايدركها الإنسان فى وجوده الدنيوى ، بل يدركها بعد انتقاله إلى العالم الآخر ، فى ضوء ما يقدمه من كشف حساب ، يتضمن مستوى تقواه ، وأنماط سلوكه ، التى كان يمارسها فى الحياة الدنيا وهو كشف نهائى لايمكن التعديل عليه ، أو التراجع عنه ، فإن صحت هذه المفاهيم عند الإنسان ، فإنه يستقيم فى تصوراته وفى فكره ، وفى وجدانه وفى سلوكه ، ونشاطاته المختلفة ، وهذا يستدعى أن يؤمن الإنسان ، بموضوعات الحياة الآخرة ، وفى مقدمة هذه الموضوعات ، الله كخالق ومميت ، ومعيد ، والآخرة كوجود ومكان للتقييم ، وتطبيق لمبدأ الثواب والعقاب ، لكى يحقق الله وعده ووعيده فيكافىء المحسنين ، ويعاقب المفسدين ، تلك منتجات منطقية ، يمكن ترتيبها وفقا لاستدلالات تمثيلية ، تقوم فى الحياة الدنيا من جزاء أو ثواب فإذا كان منطق العقاب والثواب

مقبولا فى المجتمعات الإنسانية ، فى أثناء حياتها الأولى ، فلماذا لاينسحب هذا المنطق أو يقبل تطبيقه فى الحياة الآخرة ، تلك هى نهاية المحاسبة ، وتصفية الحقوق بين أطراف موضوعات الوجود المختلفة ، التى أوجدها الله بقضائه وقدره ، وحدد رسالتها وغاياتها فى الحياة ، فى ضوء ما قضاه الله فى الأزل على تصميم الوجود ، وفى ضوء ماقدر الله أن توجد أشياء الوجود عليه ، وفقا لصورة التصميم ، التى قضى أن تكون الأشياء عليها فى الأزل .

ـــ فإذا كانت جميع الأهداف التى يسعى إليها الإنسان ، أهدافا تقع فى عالم الشهادة العالم الدنيوى-فإنها تشكل أهدافا قريبة ، لأنها فى إطار حياته الدنيوية ، فعندما يظفر الإنسان بهذه الغايات المادية فى حياته ، ولم تعد أمامه أهدافا تحركه فإنه يحبط ، ويفقد معنى استمرارية الحياة ، فتنتهى رسالته والغاية من وجوده ، تلك الرسالة التى ينبغى أن تبقى مستمرة مادامت البشرية حية ، ومادام الوجود باقيا ، وأن استمرار الوجود يستدعى استمرار حياة الإنسان ، لأنه الكائن الوحيد الذى وجد لإعماره،فلا توجد مبررات منطقية تحدد رسالة الإنسان فى الحياة الدنيا ، مادام الوجود يشتمل على موضوعات ميتافيزيقية ، فالإنسان هو محور الحياة ، وهو العنصر الغائى الذى قضى الله عليه ، أن يحمله أمانته فى الأرض وفقا لرسالة السماء ولابد للشخص الذى يحمل رسالة أن يقيّم عمله ، فمن يقيّمه ؟ وأين يقيّم ؟ ومامجال تقييمه ؟ ومتى يقيم ؟ وهل يقيّم فى الحياة الدنيا ؟ وإذا تم ذلك ، فهل يقيّم بصورة مستمرة على طيلة حياته ؟ أم يقيّم قبل موته ؟ وإن حدث أن مات قبل أن يقيّم ؟ ما الذى سيحدث ؟ هل تسقط عنه كل الأعمال ؟ أم يلاحقه التقييم إلى مابعد الموت ؟ وهنا يستدعى المنطق الإيمان بالله ، الذى يعيده ثانية ، من أجل الحساب ، ومكان البعث سيكون الآخرة ، حتى يخرج الإنسان من إطار حياته الدنيوية ، وهو يتطلع إلى أهداف تتجاوز حدود حياته الأولى ، وتكمن فى حياته الأخرى ، تلك الحياة ، التى تمثل غاية الغايات عند الإنسان المؤمن ، بقضية البعث ، ويوم الحساب ، فى العالم الآخر .

فإذا آمن الأفراد والجماعات والمجتمعات والأمم والبشرية جميعا ، بقضية البعث والحساب فإن هذه المجتمعات تتغير فلسفاتها ، وأنماط سلوكها ، فى الحياة الدنيا بفضل ما تخلقه هذه المعتقدات من معايير ، لاختيار أنماط السلوك المنسجمة ، مع مبادىء الإيمان .

ـــ ما الموضوعات الميتافيزيقية التى تبعث على التربية الاجتماعية ؟ هناك موضوعات عديدة تساعد على تربية الوجدان ، وإحياء الشاهد الداخلى ، وضبط السلوك فى الحياة الاجتماعية وسوف لا نستعرضها جميعها ، بل سنعرض بعضا منها على سبيل المثال وليس الحصر ، وعلى رأس هذه الموضوعات الميتافيزيقية التى تؤدى إلى التربية الاجتماعية :

أولا : الله : إن الإيمان بالله ، الذى يترتب عليه ، اعتقاد الإنسان بصفات الله ،

صفات ذاته ، وصفات فعله ، ينتج عنه أن الله قد خلق الوجود بكل مافيه ، وأنه الوحيد القادر على إنهائه ، ثم بعثه ، بإرادته ومشيئته فهو المحيى والمميت وأن الله يعلم ماتخفى الأنفس ، لأن عمله وسع كل شيء ، وأن الله سوف يحقق وعده ووعيده ، لتحقيق مبدأ الثواب والعقاب ، تلك مفاهيم ، إذا استطاعت التربية الاجتماعية أو التنشئة الاجتماعية أن تضعها فى الإطار المرجعى ، كعناصر ثقافية أو قيمية توجه فكر الإنسان ، وفلسفته فى الحياة ، وتشكل مرجعا قيميا ، يختار الإنسان فى ضوئها ممارساته وأنماط سلوكه ، فإنه يعيش طيلة حياته فى الحياة الدنيا ، منضبطا فى سلوكه إيمانا واحتسابا من الآخرة ، تلك المسألة تشكل صوت ضمير ، ينبه وجدان الإنسان فى الإقبال على اختيار الاستقامة فى السلوك بصورة مستمرة .

ثانيا : البعث : إن البعث قضية ميتافيزيقية ، من قضايا الدين الإسلامى ، وجزء من الإيمان ، الذى يؤكد سلامة التوحيد ، عند المسلمين ، إن إحياء مسألة البعث فى وجدان الإنسان ، تشكل عامل صيانة ، يخلص فكر الإنسان ووجدانه من التعثرات وينمط السلوك ، فى ضوء شروط الإيمان ومتطلباته ، ولهذا فإن الإيمان ، بقضية البعث ، يكون دافعا قويا ، يوجه الإنسان لفعل الخير ، بصورة مستمرة ، تلك هى تربية ، لا يستغنى عنها المجتمع الإنسانى ، بل يتطلبها تطلبا ضروريا لصاينة حياته الاجتماعية وبخاصة عندما تغيب المراقبات الخارجية .

ثالثا : الآخرة : وهى قضية ميتافيزيقية ، تستدعيها صحة الإيمان ولكن التصديق بها مسألة تربوية ، تعين الإنسان ، على نقل غاياته ، من العالم المحسوس ، إلى عالم الغيب ، لتبقى هذه الغايات وراء الوجود المنظور ، فتتحول أهداف الإنسان من التركيز على موضوعات دنيوية ، إلى موضوعات أخروية ، تتجاوز حدود العالم الطبيعى ، فتنقل مستوى الأهداف ، من أهداف نسبية ترتبط بالحياة واهتماماتها ، إلى أهداف مطلقة ترتبط بالحياة الآخرة .

ومن تجاوزت أهدافه الحياة الدنيا ، بموضوعاتها المادية نظر إلى هذه الحياة ، على أنها وسيلة لا غاية ، وطريق عابر وليس مكانا نهائيا فلا يتمركز حولها ، ولا يعيش لها ، ولا يجعلها غايته النهائية ، فإن رغبته فى الجنة وطمعه فى الحصول عليها ، ورهبته من العقاب ، كل ذلك مفاهيم تدور حول موضوع الآخرة كمسألة ميتافيزيقية تربى الإنسان ، وتصون فكره ، ووجدانه ، وسلوكه ، من كل ألوان الفساد ، أو التعثر ، الذى يتعارض مع القيم الأخلاقية ، أو مبادىء الايمان ، بصورة عامة .

رابعا : الملائكة : تلك قضية ميتافيزيقية أخرى ، يترتب عليها صحة الإيمان ، وسلامة العقيدة ، وتصديق الرسالات السماوية ، وتوثيق ماقاله الرسل والأنبياء نقلا عن الله سبحانه ... فإذا تربى الإنسان على التسليم بالملائكة ، فإن ذلك يستدعى التسليم بكل مانقله هؤلاء ، من رسالات

سماوية إلى الانبياء والرسل الذين اصطفاهم الله واختارهم لتبليغ رسالاته إلى البشر ، تلك الرسالات التى تمثل هدايتهم إلى سواء السبيل هدايتهم لفهم أنفسهم ، وهدايتهم لفهم طبيعة الكون ، وهدايتهم لإدراك الغاية الأساسية من وجودهم ، فى هذه الحياة ، ثم هدايتهم لتنظيم اجتماعهم ، وعلاقاتهم ، الداخلية والخارجية ، ثم هدايتهم إلى خالقهم ، وكل ذلك تربية للعقل ، الذى يقصر عن إدراك هذه الاشياء ، وتربية للوجدان ، لرؤية الحق فى الأشياء ، بعد أن ظل ضائعا ، غير قادر على تنظيف نفسه من ألوان التعثر الداخلى ، التى كانت تمنعه من رؤية الصواب والحق والجمال والقيم فى الأشياء والموضوعات من حوله ، لأنها كانت تتعارض ، مع اهتماماته الذاتية ... وهذه الألوان من التربية ، التى أصابت العقل والوجدان والتصور قد ساعدت الإنسان على تخلصه من عبوديته للطبيعة ، ومن عبوديته الذاتية ، ومن عبوديته لغيره من بنى جنسه ، ورد العبودية إلى الخالق الأساسى ، لأن فى استسلام الإنسان لله خالق الوجود والكون ، ترقية للإنسان بسبب تخليصه من عبادة المخلوقات ، وتوجيهه لعبادة الله وحده ، خالق كل شيء .



مراجع البحث

المراجع العربية والأجنبية

١ – ابن سينا ، الشفاء ، الإلهيات ، والجزء الأول ، تحقيق الأب قنواتي ، سعيد زايد ، القاهرة سنة ١٩٦٠ .

٢ – دكتور توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ط ٧ دار النهضة القاهرة ، سنة ١٩٧٩ ص ٢٣١ - ٢٥٤ .

٣ - دكتور زكريا إبراهيم ، مشكلات فلسفية ، مكتبة حصر ، القاهرة ، ص ٣٠٠ – ٣١٢ .

٤ دكتور زكي نجيب ، خرافة الميتافيزيقا ، النهضة المصرية ، الطبعة الأولى القاهرة سنة ١٩٥٣ .

٥ – دكتور عبد الرحمن بدوى ، مدخل جديد إلى الفلسفة ، ط ٣ . مطبوعات الكويت سنة ١٩٧٨ .

٦ – دكتور محمد عاطف العراق ، ثورة العقل في الفلسفة العربية ، دار المعارف سنة ١٩٧٨ .

٧ – دكتور محمد على أبو ريان ، الفلسفة ومباحثها مع ترجمة المدخل إلى الميتافيزيقا ، دار المعارف ، سنة ١٩٧٩ .

٨ – محمود رجب ، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ، منشأة المعارف ، الاسكندرية سنة ١٩٦٦ .

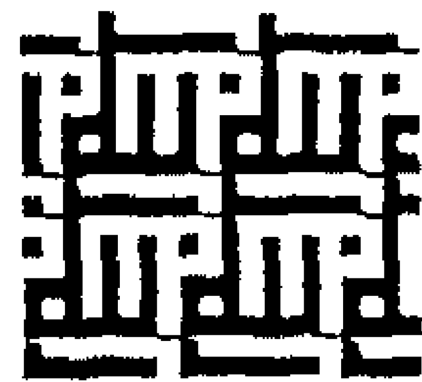
٩ – دكتوره نازلى إسماعيل ، تأملات ديكتاتورية ـــ المدخل إلى الظاهريات . دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٩ .

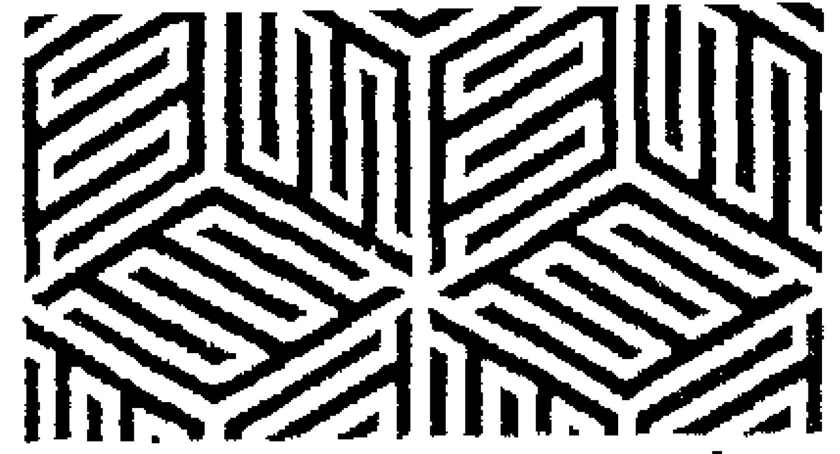
١٠ – هدجر ، ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ؟ ترجمة فؤاد كامل ، محمود رجب ، القاهرة سنة ١٩٦٤ .

11 - Leclerc, Whitehead's, Metaphysics, London, Allen & Unwin, 1958.

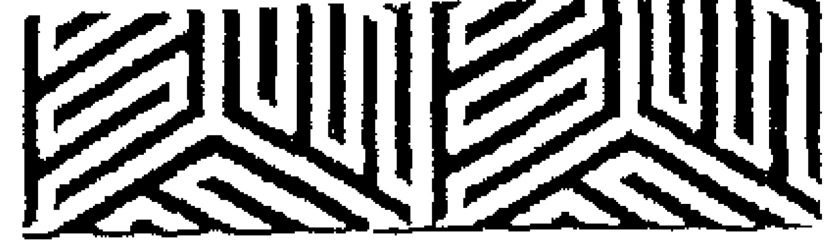
12 - Heidegger, Essays, in Metaphysics, Identity & Difference, N.Y. Philosophical Library 1960.

13 - Emmit Dorothy, The Nature of Metaphysical, London, Macmillan 1945.





أبحاث



الولايات والحرمات والمباحات في النظام الإسلامي

في مقابل الحريات العامة في النظام الديمقراطي الغربي

دكتور/صلاح الدين دبوس(*)

يتجه الفقهاء المسلمون المحدثون عند مقارنة الشريعة الإسلامية بالنظم الدستورية الغربية إلى إدراج قواعد النظام السياسي الإسلامي وعناصره ومعاييره تحت التقسيمات والقوالب الغربية . ومن أهم هذه النظم التي أدرجها هؤلاء الفقهاء نظم الولايات والحرمات والمباحات التي أدرجوها تحت مصطلح الحريات العامة[١] وهذه النظم ، وإن اتفقت مع نظام الحريات العامة الغربي في أصل تكريم الإنسان فإنها تختلف عنه اختلافا جوهريا ويترتب على إدراجها نتائج خطيرة لا أعتقد أن من أخذ بمصطلح الحريات العامة بديلا عنها يقبلها أو يرضاها[٢] . وهذه الاختلافات وتلك النتائج تدور معظمها حول أمور أربعة ستقتصر هنا على الخطوط الأساسية دون دراستها دراسة تفصيلية وهذه الأمور هى :

١ ــ اختلاف الظروف التاريخية التي ظهر فيها كل من النظامين .

٢ ــ فقدان الفعالية والتأثير والمرونة لكل من المصطلحات الغربية والإسلامية .

٣ ــ تناقض الحريات العامة مع عقيدة التوحيد الإسلامية .

٤ ــ مضادة فكرة الحرية في مجال العقيدة ، لفكرة الدين نفسه .

أولا : اختلاف الظروف التاريخية التي أدت إلى ظهور كل من المصطلحات الإسلامية والغربية :

(*) استاذ مساعد بقسم القانون والعلوم السياسية ــ كلية التجارة ــ بالزمالك .

ظهر مصطلح الحريات العامة في الغرب لمواجهة استبداد الملوك والكنيسة الكاثوليكية وما تبع هذا الاستبداد من تصرفات وأحكام في مواجهة العلم والفكر ولمواجهة الطبقات البرجوازية التي كانت تبحث لها عن دور في إدارة شئون مجتمعاتها بصورة تحقق مصالح هذه الطبقات . كما كان لتصرفات الكنيسة الكاثوليكية وأحكامها في مواجهة العلم ــ هذه التصرفات وتلك الأحكام التي كانت تنسب في القصور الكنسي للدين نفسه ــ أثرها في ظهور حريتى العقيدة والرأى ، ولو كان من شأن ممارستها الخروج على الدين أو الاستهزاء به وهدم أسسه وهو الأمر الذى لايتفق مع الإسلام ــ

فالحرمات والولايات والمباحات ، وإن كانت قررت في الإسلام لتكريم الانسان ، فإنها نبعت من الدين نفسه واتفقت مع مقصد التكريم وهو الوصول إلى تقوى الله والإيمان به لا الخروج عليه ، ثم إن ظهور الإسلام في الجزيرة العربية حيث لم يعرف سكانها ضغوطا للسلطة سواء كانت سلطة مدنية أو كنسية تتطلب من الأفراد حريات أو حقوقا في مواجهتها ففي ظل مجتمع قبلي يربط بين أفراده رابطة الدم والقرابة ما كان يمكن لهؤلاء الأفراد أن يفقدوا شعورهم بذواتهم وباستقلالهم الفردي(٣) وبالتالي فإنهم والحرية واقعهم الفعلي ، ماكانوا في حاجة إلى تقرير حريات لهم وإنما كانوا في حاجة إلى أن تضبط هذه الحريات الواقعية التي لم تصل إلى مستوى الفكرة بما يحقق مايستهدفه الإسلام من توحيد لله وغرس تقوى الله وخشيته في نفوس المسلمين .

ثانيا : فقدان كل من المصطلحات الإسلامية والغربية لفعاليتها وتأثيرها :

أ ــ إن الأخذ بمصطلح الحريات العامة بدلا من مصطلحات الولايات والحرمات والمباحات لايحقق المرونة التي دعت إلى الأخذ به . ويشرح الأستاذ محمد أسد (ليوبولد فايس سابقا)(٤) ذلك فيقول : إن الشخص الأوروبي أو الامريكي عندما يستخدم هذه المصطلحات ، إنما يستخدمها وفي ذهنه أحداث تاريخ الغرب الذي صنعها في حاضره وماضيه كله وفي حدود التطورات التاريخيه لايكون لهذه المصطلحات في موضعها الطبيعي فحسب ولكنها تصبح سهلة الفهم معروفة المقاصد فذكرها يحشد في الذاكرة كل الصور الذهنية لما حدث في الماضي ، وما قد يحدث في المستقبل خلال التطور التاريخي للغرب ولعل هذا هو السر في أن هذه المصطلحات استطاعت أن تساير سنة التغيير التي تخضع لسلطاتها كل الأفكار البشرية ــ فمعظم المصطلحات السياسية والاجتماعية تدل على معان تختلف كل الاختلاف عن المعاني التي اكتسبتها عندما تكونت في الأصل . ولكن سنة التغيير هذه تظل ماثلة في ذهن المفكر الغربي وإدراكه مما أعطاه القدرة دائما على مراجعة وتعديل مصطلحاته كشيء هو في حاجة مستمرة إلى المراجعة والتعديل ومثل هذه المرونة تختفى عندما تأتي أمة من الأمم

انتسبت إلى حضارة مختلفة عن الحضارة الغربية ومرت خلال تجارب تاريخية متنوعة ، فتقتبس هذه المصطلحات السياسية كما استعملت في الغرب وتستخدمها ، عندئذ تبدو لها مثل هذه المصطلحات وكأنها تحمل في ذاتها معان مطلقة لا تتغير ولا تتبدل غافلة في ذلك عن مراحل التطور التاريخي التي مرت خلالها الأمر الذي يؤدي إلى جمود تفكير الأمة السياسي وهو الجمود الذى ظنت أنها باقتباسها هذه النظم الجديدة ستعمل على الخلاص منه .

ب ــ إن نقل مصطلح الحريات العامة إلى المجتمع الإسلامي يحرم المصطلحات الإسلامية المقابلة : الولايات ، والحرمات ، والمباحات من إشعاعها وتأثيرها في نفوس المسلمين في الوقت الذي لايكون للمصطلحات الغربية المنقولة إلى المجتمع الإسلامي نفس الإشعاع ونفس التأثير اللذين تتمتع بهما في مجتمعاتها الأصلية وتفسير ذلك أن مصطلح الحريات العامة قد ارتبط بحياة أبناء هذه المجتمعات فقد مات الآلاف منهم في سبيل تقرير هذه الحريات ــ لذلك كان لكلمة الحرية تأثيرها وإيحاءاتها بالنسبة لهؤلاء الأفراد ــ كما أن ذكر هذه الكلمات كما بين لنا الاستاذ محمد أسد (الفقرة السابقة) «يحشد في الذاكرة كل الصور الذهنية لما حدث في الماضي ، وما يمكن أن يحدث في المستقبل خلال التطور التاريخي للغرب» ــ ولذلك كان للعدوان على هذه الحريات أثره البالغ في الحياه الاجتماعية والسياسية في هذه البلاد فإذا نقل المصطلح بعد ذلك إلى المجتمعات الإسلامية ، فإنه لايكون له في هذه المجتمعات ذلك الاشعاع والتأثير الذي يتمتع به في المجتمعات الغربية وفي الوقت نفسه يحرم المصطلحات الإسلامية المقابلة الولايات والحرمات والمباحات ، بحلوله محلها وأبعاده لها ، من اشعاعها أو تأثيرها الذى كانت تتركه هذه المصطلحات في نفوس المسلمين ، فالمسلم حسب عقيدته لاينبغي له أن يسكت عن العدوان على حرمة من حرمات الله ولا يتخلى عن ولاية ألزمه الله بها وأوجبها عليه ولكن إن استبعدنا هذه المصطلحات الإسلامية وأحللنا محلها المصطلحات الغربية فإنه يترتب على ذلك أن تفقد المصطلحات الإسلامية قدرتها في التأثير على مشاعر المسلمين دون أن يكون للمصطلحات التي حلت محلها نفس التأثير أو الاشعاع الذى تتركه في المجتمعات الغربية .

ولذلك كان ــ كما يعبر عن ذلك برنارد لويس «بين النموذج السياسي الأوروبي وأيدولوجيته وبين المشاعر العميقة والرغبات الأصيلة لجماهير الشعب (يقصد الجماهير الإسلامية) هوة سحيقة واسعة»(٥) .

ومما يؤكد المعنى المتقدم أنه يلزم لاستعادة أى مصطلح لفعاليته الرجوع به إلى ماضيه وربطه بهذا الماضى . ويشرح الاستاذ دليل برنز في كتابه المثل السياسية(٦) فيقول : «إن نقطة البدء في

دراسة المثل الأعلى هو معنى الكلمة لارنينها لأن الرنين فقط ماهو إلا الجسد الذى تعيش فيه روح الكلمة أى معناها فإذا قلنا أنه يجب أن نعلم ماكان الناس يقصدون بكلمة حرية فإننا نعني العاطفة التي دفعتهم إلى ابتكار هذه الكلمة وإذا كان معنى الحرية (على سبيل المثال) مازال قائما لم يندثر أمكننا في النهاية أن نعرف الكيفية التي نجعل لها من حاضرنا مستقبلا أفضل ، إذ يجب أن يفرض أن مثل هذه الكلمات لو أنها مازالت تحمل معناها فقد يكون لها فعاليتها كقوى تعمل في ميدان السياسة فنرى لها أثرا في تشكيل التاريخ .. ويختلف هذا النوع من التاريخ اختلافا كبيرا عن تاريخ الحقائق وزمانها لأن الوسيلة المثلى لفهم معنى كلمة من الكلمات العظمى هى الإحساس بهذه الكلمات لا بذكر مدلولاتها — وليس في مقدور أحد أن يختبر الإحساس بتوجيه بعض الأسئلة وبقدر استحالة اعتماد هذا التاريخ على الذاكرة وحدها بقدر فائدته في الحياة العامة والذاكرة قد يستطاع تنميتها عندما يكون الإنسان صغيرا أما الشعور فهو أكثر أهمية في المرحلة الناضجة من الحياة — فإذا أحس الإنسان بما كان يحرك مشاعر اجداده غمرة ذلك النوع من الشعور الذي يمكنه من القضاء على شرور الحاضر وخلق الخير للمستقبل » .

ومن هنا لزم لاستعادة فعالية المصطلحات المنقولة إلى المجتمعات الإسلامية كمصطلح الحريات العامة أن نرجع إلى الماضي الذي نشأت في ظله هذه الكلمة أى إلى تاريخ أوروبا وليس إلى تاريخ المسلمين . وهذا الماضي لايمكن أن يخلق عند المسلم هذا الإحساس أو تلك العاطفة « لما كان يحرك مشاعر أجداده ذلك النوع من الشعور الذي يمكن من القضاء على شرور الحاضر وخلق الخير للمستقبل » .

وبالتالي لن يكون لمصطلح الحرية أو الحريات العامة عند المسلم أى معنى أو فعالية فلن يكون لاستخدام كلمة الحرية أو مصطلحات الحرية العامة الفعالية أو المعنى الذى يحرك في المسلم الشعور أو الاحساس أو العاطفة التي تدعوه إلى التمسك بها ومواجهة أى عدوان عليها من جانب الحكام هذا فضلا عن أن استخدام هذه المصطلحات قد ينشأ عنه استبعاد المصطلحات الإسلامية المقابلة : الولايات والحرمات والمباحات وهى مصطلحات لها فعاليتها ومعناها عند المسلم خاصة عندما تنمي عنده الشعور بها حتى يحس المسلم بما كان يحرك مشاعر أجداده ويتولد عنده الإحساس الذى يثير فيه القوة على العمل . وهذا كفيل به أن نربط بين هذه المصطلحات وعقيدتنا نحن المسلمين في توحيد الله — هذه العقيدة التي كانت وما زالت إحدى القوى المحركة لتاريخ البشرية .

ثالثا : التناقض بين مصطلح الحريات العامة وعقيدة التوحيد الإسلامي :

أ — إن فكرة الحرية في بنائها النظري تفترض وجود التزام أو حد أو قيد على

السلطة العامة في الدولة فهى تمثل حقا في مواجهة الدولة باعتبارها كيانا مستقلا عن أفراد المجتمع الذى يشكل هذه الدولة(٧). هذا الكيان المسمى بالدولة ليس له وجود في النظام الإسلامي . كما أن السلطة بمعناها الغربي ليس لها وجود أيضا في هذا النظام ، حيث يكون الحكم والأمر في هذا النظام لله وحده ، وحيث لايعتبر الحاكم سوى صاحب ولاية شرعية تقوم بتنفيذ أوامر الله ونواهيه(٨) .

ففي النظام الإسلامي حسب عبارة أبي حامد الغزالي «إنه لاحكم ولا أمر إلا لله أما النبى ﷺ والسلطان والسيد والأب والزوج ، فإذا أمروا وأوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم ولولا ذلك لكان لكل مخلوق أوجب على غيره شيئا كان للموجب عليه أن يقلب عليه الإيجاب ، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر إذ الواجب طاعة الله تعالى وطاعة من أوجب الله طاعتهم» .

ففي النظام الإسلامي لايعني وجود مصطلح حريات عامة بمعناها الغربي سوى الانتقاص من عبوديتنا لله جل وعلا ، حيث تكون الحرية بهذا المعنى حدا أو قيدا أو التزاما على حكم الله جل وعلا قد يقال هنا إن الحرية لا تعتبر قيدا أو حدا على حكم الله وأمره وإنما هى حد على سلطان الحكام كحقيقة اجتماعية وسياسية ولكن أمامنا في هذه الحالة وضعان :
ففي **الوضع الأول** أن يكون هذا السلطان خاضعا لحكم الله وأمره ومعبرا عن هذا الحكم وذلك الأمر،ففي هذا الوضع يكون القول بأن الحرية حد أو قيد على هذا السلطان هو في الحقيقة قول بأن الحرية حد أو قيد على حكم الله وأمره . هذا في الوضع الأول،أما في **الوضع الثانى** وهو وضع خروج سلطان عن حكم الله وهديه فإن معنى عبوديتنا لله هو الذى يحكمها ويسودها ، أو أن الخروج وعدم الالتزام من جانب الحاكم بحكم الله وأمره ، فيه خروج وعدم التزام بمعنى عبوديته لله فيكون هذا المعنى أى معنى العبودية لله هو الذى يفسر ويحكم هذا الخروج ، وبذلك لانكون في حاجة لفكرة الحريات العامة لتفسير حكم خروج الحكام عن أوامر الله ونواهيه ويكون في اللجوء إلى الحريات العامة مع وجود معنى عبوديتنا لله بعد عن الاقتصاد في الأساليب الفنية ، حيث نستخدم فكرتين لتفسير وضع واحد خاصة وأنه ينبغي علينا — نحن المسلمين — أن نفسر كافة أوضاعنا وفقا لعبوديتنا لله كلما كان ذلك ممكنا .

ب — إن مصطلحات الولايات والحرمات والمباحات والتي استخدمها الإسلام وصولا إلى تكريم الإنسان تكريما يحقق عبوديته لله كان ولابد وأن يتفق مع معنى هذه العبودية — هذا فضلا عن ارتباط نظامها وأحكامها بهذه العبودية على الوجه الذى نعرضه فيما يلي :

١ — أن الولايات تقوم في جوهرها على ولاية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وهى تتضمن بهذا المعنى وجوب مشاركة

المسلمين في الحياة السياسية للجماعة الإسلامية وتحقيق إقامة الدين : وهى وإن كانت تتفق مع الحريات السياسية في المشاركة السياسية فإنها تختلف من عدة وجوه فأولا تعتبر الحرية حقا يتيح لصاحبه الاختيار بين مخاطر استعمال هذا الحق ومزاياه بينما تعتبر الولاية واجباً على المسلم متى توافر شروط إعمالها ثم أن صاحب الولاية ثانيا لا يستخدم ولايته للحد من سلطة ولى الأمر أو الحاكم حماية لنفسه ، كما هو الحال بالنسبة للحريات وإنما يستخدمها إقامة للدين لمساندة الحاكم إذا لم تكن لهذا الحاكم القدرة على القيام بمهام وظيفته — كما أن موضوع الولايات ثالثا يشمل كافة الأمور الذى تدخل في إقامة الدين وهى في هذا تختلف عن موضوع الحريات السياسية الذى يختلف موضوعه من حرية إلى أخرى .

(انظر عرض ذلك الموضوع ومراجعته في رسالتنا المرجع السابق)

وقد يقال أنه يمكن استخدام مصطلح الحريات السياسية مع بقاء المفاهيم الإسلامية لفكرة الولاية الشرعية ، ولكن هذا القول يمكن الرد عليه من ثلاثة جوانب .

أولها — أن الاحتفاظ بهذه المفاهيم مع استخدام مصطلح الحرية يتناقض في بعض جوانبه مع المصطلح نفسه . ذلك أن ولاية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر قد تحدد موضوعها في الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فلو استبدلنا هذه الولاية بحرية الرأى على سبيل المثال نجد أن حرية الرأى قد تتضمن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، كما تتضمن غيره من الأمور التي لاتتفق مع الأمر بالمعروف — والنهى عن المنكر . فلصاحب هذه الحرية أن يهاجم الدين ، كما أن له أن يطالب بأمور لاتتفق مع أحكام الدين بحال من الأحوال . مثل الدعوة إلى إقامة مجتمعات للمرأة أو السخرية من الدين نفسه أو الاستهزاء بأحكامه .

ثانيها — أن مصطلح الحرية يفيد الاختيار بين عدة أمور وهذا لايتفق مع الفكرة التي تقوم عليها الولاية وهى أنها واجب فالقول بأن الحرية تعتبر واجبا — وهذا نتيجة الأخذ بالمفاهيم الإسلامية للولاية يؤدي إلى التناقض مع مصطلح الحرية نفسها من حيث أن مصطلح الحرية يفيد الاختيار بين استخدام الحق في الحرية وعدم استخدامه .

ثالثها — أنه ليس ثمة مايدعو إلى استخدام مصطلح الحريات بديلا عن الولايات وخصوصا وأن فكرة الحريات السياسية لاتفسر لنا كثيرا من الولايات الشرعية التي تعتبر من فرائض الدين كإقامة الصلاة ومنع المنكر كالفواحش عموما وإماطة الأذى عن الطريق . إن استخدام مصطلح الحريات السياسية بدلا من الولايات الشرعية يؤدي إلى وجود فئتين من المصطلحات في النظام الإسلامي لكل فئة تسميتها الخاصة : فئة يطلق عليها مصطلح الحريات السياسية والفئة الثانية يطلق عليها مصطلح الولايات الشرعية ، مع أن كلا الفئتين من طبيعة واحدة وتخضعان لنفس الأحكام .

٢ — إن الحرمات : حرمة النفس ، وحرمة المال ، وحرمة العرض ، وحرمة السكن — تختلف عن الحريات الغربية من وجهين :

الوجه الأول : أن فكرة الحرمات فكرة دينية تتصل بالحلال والحرام ويلتزم بمراعاتها كافة المسلمين وهى وفقا لهذا لاتقتصر على تفسير العلاقة بين المسلمين وولاة أمورهم فحسب بل وتفسر العلاقة بين المسلمين بعضهم ببعض حيث يجب على المسلمين مراعاة حرمات غيرهم وهى التي تفسر في الإسلام تحريم القتل والسرقة والربا وقذف المحصنات كما تفسر أيضا التزام الحاكم المسلم والمسلمين معه بمنع كل مايكون من شأنه إشاعة الفاحشة أو الفساد بين المسلمين بينما تقتصر الحريات الغربية على تفسير حماية الفرد من عدوان سلطة الدولة عليه من حيث عدم جواز القبض عليه دون إذن من الجهات القضائية المختصة (مما يطلق عليه حق الأمن والأمان) وعدم اتخاذ جهة الضبط الإداري المختصة إجراءاتها بدون أن يخولها ذلك نص في القانون وبدون سبب أو مبرر قانوني فلا دخل لهذه الحريات في تفسير تجريم بعض الأفعال وإنما يفسر هذا التجريم في إطار حماية النظام الاجتماعي فحماية هذا النظام هي التي تفسر لنا تجريم القتل والسرقة وزنا الزوجة أو الزوج والقذف والسب .

وقد ترتب على ارتباط نظام الحرمات بالعقيدة الدينية وفكرة الحرام والحلال في الإسلام أن وصل تكريم الإنسان في الإسلام إلى درجة — لا أعتقد — أن نظاما آخر وصل إليها حتى الآن ومن يطلع على فقهنا الإسلامي في كتاب (البغاة) يدرك عظمة الأحكام ودرجة نمائها ، وقدرتها على رعاية كرامة الإنسان فى أدائه لولاياته الشرعية حتى وإن كان مخطئا في هذا الأداء .. ما دام هذا الأداء قد نبع من تأويل سائغ . فقرر هؤلاء الفقهاء بالنسبة للبغاة — وهم الذين يخرجون على ولى أمر المسلمين بتأويل القواعد الآتية[٩] :

○ عدم اتباع الفارين أو المنسحبين من البغاة ، أو الإجهاز على جرحاهم أو قتل أسراهم وهذا هو قول الحنابلة وإن كان فقهاء الحنفية والشافعية قد قيدوا هذه الأحكام بأن لا يكون لهؤلاء فئة يتحيزون إليها وإن كان لهم فئة يتحيزون إليها فيجوز للإمام اتباعهم والإجهاز على جرحاهم وقتل أسراهم .

○ عدم جواز قتل من حضر مع الخارجين على الإمام دون أن يقاتل . فإن أسر منهم أحد فدخل في الطاعة فإنه يخلى سبيله ، وإن أبى ذلك وكان رجلا قويا حبس حتى تنقضي الحرب ، فإن انقضت الحرب خلى سبيله ولم يحبس .

○ إنه لايجوز للمسلمين في حالة وقوع حرب بينهم سواء كانوا تابعين للإمام أو تابعين للبغاة الخارجين عليه ، أن يقتلوا الرجال الذين لايقاتلون ولا الأسرى ولا النساء ولا الصبيان ماداموا لم يقاتلوا فإنهم إن قتلوا أحدا منهم لزمهم ضمانه لأنهم قتلوا معصوما لم يؤمر بقتله « بل يتجه

رأى عند الحنابلة إلى أن يلزمهم القصاص أيضا لأنه قتل مكافئا عمدا» .

○ عصمة وحرمة أموال الخارجين على الحكومة الإسلامية — وقد وصل حكم هذه الحرمة عند بعض الفقهاء حدا بعيدا بحيث تكون هذه الحرمية حتى لأسلحة هؤلاء الخارجين وكراعهم (الكراع : هو مايستخدم في الحرب من دواب) .
فلا يجوز للحكومة الإسلامية أو للمسلمين استخدام هذه الأسلحة إلا إذا كان ثمة ضرورة لذلك .

وفي اعتقادي أن فكرة الحرية الشخصية تقصر عن استيعاب الأحكام السالف الإشارة إليها وهذا ماوقع فعلا من الفقهاء المحدثين الذين حاولوا الكلام عن الحريات العامة في الإسلام لأنهم لم يستطيعوا أن يعرضوا هذه الأحكام في إطار فكرة الحريات العامة ذلك لأنهم في عرضهم لهذه الفكرة لم يتخلصوا من مفهومها الغربي باعتبار أن الحرية قيد على السلطة ومن ثم فهى تفترض وجود السلطة بما تستند إليه من أصول فكرية حيث تستند فكرة السلطة على أساس حماية نظام المجتمع لذلك فقد ترتب على الأخذ بمصطلح الحرية في العالم الإسلامي إن أخذنا واعين أو غير واعين بالأصول الفكرية التي قامت عليها هذه الفكرة ، والتي تقوم على حماية النظام الاجتماعي والقضاء على الفوضى فيه حيث تعتبر الحرية في ظل هذه الأصول «تقيدا إراديا بالنظم» كما يعبر عن ذلك الاستاذ اندريه هوريو[١٠] .

وهو الأمر الذي يختلف عن نظام الحرمات في الإسلام التي لاتعتبر تقيدا إراديا بالنظام بل مقوما أساسيا من مقوماته بحيث لاينبغي فهم النظام الاجتماعي في الإسلام بدون مراعاة الحرمات فيه .

الوجه الثاني : إن فكرة الحرمات قد ترتب نتائج تتعارض مع فكرة الحرية أو بعبارة أخرى قد يترتب على الأخذ بمصطلح الحريات الفردية بدلا من الحرمات استبعاد بعض الأحكام الشرعية المترتبة عليها وأهم هذه الأحكام :

○ أن حرمة العرض قد تقتضي تقييدا لحرية الشخص بالمفهوم الغربي وهذا ما حدث فعلا في تاريخنا الإسلامي عن عمر بن الخطاب — رضى الله عنه — عندما أمر بقص شعر نصر بن حجاج أولا ثم نفيه ثانيا لما رأى أن وجوده في المدينة مع مايتمتع به من جمال كان له أثره على أعراض المسلمين[١١] .

○ منع الشخص الذى يطلع على بيوت جيرانه من الاطلاع عليهم ولو لم يكن مافعله سوى الوقوف في نافذة داره أو شرفتها ، والاطلاع عليهم منها وهو أمر يدخل في نطاق حرياته الشخصية بالمفهوم الغربي ، وهذا المنع يستند إلى قوله ﷺ : «لو أن رجلا اطلع على بيت قوم بغير إذنهم فقد حل لهم أن يفقئوا عينه» ولقوله ﷺ : «لو أن رجلا اطلع عليك بغير أذن فقذفته بحصاه ففقأت عينه ماكان عليك جناح»[١٢]

○ منع الرجال من الاختلاط بالنساء سواء على وجه الانفراد أو بوجود الغير — غير المحرم — مع أن هذا يدخل في نطاق حريته الشخصية بالمفهوم الغربي .

○ إنه يترتب على الأخذ بفكرة الحريات الفردية إباحة الأفعال الجنسية بين البالغين مادام الفعل قد تم برضائهم . وهو أمر تحرمه الشريعة لمساسه بحرمة الأعراض التي لايسمح — وفقا لها — بإباحة هذه الأفعال الجنسية ولو كانت برضاء أصحابها .

٣ — الإباحة الشرعية كإباحة العمل والتجارة والاجتماع والانتقال من مكان إلى مكان واستخدام ما يريد من وسائل الانتقال يختلف عن مصطلح الحريات الشخصية من عدة وجوه أهمها :

الوجه الأول : إن الإباحة في الشرع تقوم على أساس أن الشارع جل وعلا لاقصد له في فعل المباح دون تركه ولا في تركه دون فعله ، بل قصده ، جعله لخيرة المكلف . مما كان من المكلف من فعل أو ترك فذلك إلى قصد الشارع بالنسبة إليه إلا أن الفعل المباح وإن لم يكن مطلوب الفعل أو الترك بخصوصه ، فإنه قد يكون مطلوب الفعل أو الترك على الجملة أو بالنظر إلى الكل . وهذا الطلب قد يكون على سبيل الندب أو الوجوب كما أن الترك قد يكون على سبيل الكراهية أو المنع وتوضيح ذلك فيما يلي :

○ إن الانسان مباح له التمتع بالطيبات من المأكل والمشرب والمركب مما سوى الواجب من ذلك أو المندوب المطلوب من محاسن العادات أو المكروه في محاسن العادات كالإسراف . فلو ترك الإنسان ذلك في بعض الأوقات ، مع القدرة عليه لكان ذلك جائزا أو مباحا ، ولو ترك ذلك جملة لكان على خلاف خطاب الشارع إليه ففي الحديث «إذا وسع الله فأوسعوا» صحيح البخاري كتاب الصلاه «وأن الله يحب إذا أنعم على عبده نعمة أن يرى أثر نعمته على عبده» الترمزى كتاب الأدب «وأن الله جميل يحب الجمال» صحيح مسلم . وهكذا لو ترك الناس كلهم ذلك لكان مكروها .

○ إنه يباح للإنسان الأكل والشرب ووطء الزوجات ووجوه الاكتساب الجائز كالعمل والتجارة وممارسة الحرف والمهن المختلفة والانتقال من مكان إلى مكان آخر ، فإذا اختار الإنسان أحد هذه الأشياء على سواها فذلك جائز ، أو إذا تركها في بعض الأحوال أو الأوقات أو تركها بعض الناس جملة كان جائزا ومباحا . فلو فرضنا ترك الناس كلهم لكان تركا لما هو من الضرورات المأمور بها . فكان القيام بها واجبا على الجملة .

○ إن الإنسان يباح له التنزه في البساتين وسماع الغناء المباح فإن فعل ذلك بعض الأوقات أو في حالة ما فلا حرج فيه . فإن فعل ذلك دائما كان مكروها وكان لفعله هذا أثره على عدالة الشخص ومن ثم تأثيره على توليه المناصب العامة(١٣) .

والإباحة الشرعية ، كما تبين لنا ، ترتبط بمقاصد الشريعة والمصالح العامة للمسلمين حيث تشكل هذه المصالح وتلك المقاصد جانبا من بنائها الشرعي ، ولذلك جاز لأولياء الأمر التدخل في المباحات وتنظيمها بما يحقق المقاصد الشرعية والمصالح العامة للمسلمين ، ويكون هذا التدخل محكوما بهذه المقاصد وتلك المصالح — ومن ثم لايعتبر هذا التدخل استثناء أو قيدا على أصل الإباحة وإنما تطبيق لأصل المصلحة أو المقصد الذي تم التدخل على أساسه . ومن ثم يفسر هذا التدخل تفسيرا يتفق مع تحقيق المصلحة أو المقصد الذى تم التدخل على أساسه .

فللأفراد أن يعملوا أو لا يعملوا كما أن لهم أن يتاجروا أو لا يتاجروا ولكن ليس لهم أن يمتنعوا جميعا عن العمل أو ممارسة حرفهم أو تجارتهم في جميع الأحوال أو بصورة تؤثر على مصالح الناس ، فإن فعلوا ذلك كان لولى الأمر وفقا لحاجة الناس أن يتدخل ويفرض عليهم العمل أو التجارة أو الحرفة تأكيدا لمصالح الناس في وجود من يقوم بمثل هذا العمل لأنه مثل هذا ترك للضرورات المأمور بها ولهذا ذهب بعض الفقهاء إلى أنه يجوز لولى الأمر حمل أرباب الحرف والصناعات على العمل بأجرة المثل إذا امتنعوا عن العمل وكان في الناس حاجة لصناعاتهم وحرفهم[١٤] .

هذا وتتعارض المعاني السابق عرضها مع النتائج التي تقوم على اعتبار التجارة أو العمل أو ممارسة مهنة أو حرفة من الحرف أو الانتقال حقا من الحقوق أو حرية من الحريات الفردية — واعتبارها حقا من الحقوق يترتب عليه أنه إن جاز لولى الأمر التدخل فإن القرار الصادر بالتدخل من جانبه يعتبر قيدا على حق الفرد في التجارة أو العمل أو الانتقال . ويرتب الفقه الوضعي وعلى الأخص في فرنسا والبلدان التي تسير على نهجها على اعتبار أن التدخل في الحرية قيد عليها أمرين :

أولهما : أن يتم بصدد هذا التدخل المقيد للحرية ورعاية هذه الحرية . وذلك بالاتجاه دائما نحو تأكيد الحرية . وهذا هو الأمر الذى يتفق مع اعتبار القرار بالتدخل قيدا على الحرية . ومن ثم يكون هذا التدخل استثناء على القاعدة التي تقرر الحرية ، وبالتالي ينبغي على القاضي أو الفقيه إذا عرض عليه مثل هذا القرار أن يفسره تفسيرا ضيقا .

ثانيها : إذا كان التدخل في الحرية وقع من جانب الإدارة ، فإن هذا الفقه يشترط أن لايتجاوز الإجراء الذي تتخذه جهة الإدارة أهدافه ، وأن يكون ضروريا ، وألا يتجاوز تقييده للحرية ماتقضيه الضرورة فعلا[١٥] هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن اعتبار العمل حقا يستوجب أن يكون للعامل حق الإضراب عن العمل وهو أمر لم يذهب إليه الفقهاء الذين اعتبروا العمل حقا للفرد في الإسلام . ومن ناحية ثالثة أن القول باعتبار الانتقال أو المجيء والرواح حقا شخصيا يتعارض مع مافعله عمر بن الخطاب رضى الله عنه من منعه كبار الصحابة من الخروج

من المدينة للاستعانة بهم في الرأى والمشورة .

الوجه الثاني : إن المناخ النفسي التي تثيره كلمة الحرية الفردية يختلف عن المناخ الذي يسود فكرة الإباحة . ففكرة الحريات الفردية تقوم على أساس من انفلات الفرد من كافة القيود التي تقف في طريق رغباته ، الأمر الذي وجد تدعيما في فلسفة الأحرار الانجليز في القرن التاسع عشر حيث صاغوا فكرتهم عن الحرية في عبارات تقوم على ضرورة انفلات الفرد من حكم العادات والتقاليد ومن أى ارتباط بجماعة ما وهى فكرة وان تعرضت للنقد من جانب بعض علماء الاجتماع — فإن النقد الموجه لها لم يعن استبعاد هذه الروح أو ذلك المناخ الذي مايزال موجودا في المجتمعات الغربية(١٦) . يراه الناظر في كتابات كتابها ، وحياة أفرادها حيث يرى الإنسان في حياة هؤلاء مبلغ انغماسهم في الحياة الجنسية سواء في الحدائق العامة أو وسائل مواصلاتهم العامة .

هذا فيما يتعلق بالروح أو المناخ الذي يسيطر على الحريات الفردية ، أما فيما يتعلق بالمناخ النفسى للمباحات الشرعية فإن هذا المناخ لايقوم على أساس انطلاق النفس البشرية أو انفلاتها من كل العقبات التي تحول دون رغباتها ، وإنما يقوم على أساس ضبط النفس أو بعبارة أدق الورع . فالمسلم طبقا لقاعدة أن الأصل في الأشياء الإباحة ، له أن يمارس كل عمل ويتمتع بكل شيء لايجد نصا يحرمه أو ينهى عنه أو يأمر بخلافه . إلا أن المسلم مع ذلك يخضع لقاعدة ينبغي عليه أن يراعيها هى الوقوف عند الشبهات لأن من يفعل ذلك فإنه يكون قد استبرأ لعرضه ودينه . ولأن من اجترأ على ماشك فيه من الإثم أوشك أن يواقع ما استبان كما في الحديث الشريف في الصحيحين ويتحقق ورع المسلم ووقوفه عند الشبهات على مستويين هما :

الأول : مستوى يتحقق عند اجتهاد المسلم للوصول للحكم الشرعي في مسأله من المسائل ووقوعه في الشك والتردد عند هذا الاجتهاد ، ويحصل هذا إذا لم يتمكن المسلم من التأليف بين الأدلة الشرعية المتعارضة ولا الترجيح بينها . أو إذا حصل للمسلم بالنسبة لفعل من الأفعال الشك أو التردد فيما إذا كان رسول الله ﷺ قد سكت عنه أو بينه أو إذا ورد بالنسبة لهذا الفعل حديث ضعيف لم يبلغ إلى درجة الاعتبار . ولا ظهر عليه الوضع لأن العلة التي ضعف بها لاتوجب الحكم عليه بأنه ليس من الشريعة مثل ضعف الحفظ أو الإرسال إذ أن ضعيف الحفظ لايمتنع أن يحفظ في بعض الأحوال والمرسل قد يكون صحيحا .

الثاني : إذا كان المسلم يعرف أن هذا الفعل مباح لايعتريه شك في ذلك ولكن قد يجد في ممارسته ذريعة إلى ارتكاب الحرام أو وسيلة إلى ترك الواجب . فهنا ينبغي على المسلم أن يقف عن فعل هذا الأمر المباح حتى لايقع في ذلك — ومثال ذلك — أن المسلم يستطيع أن يعمل في أى مكان يرى أنه أصلح له ، ولكن ينبغي عليه أن يرفض

العمل في المكان الذي يجد أن العمل فيه يجر إلى مخالفة دينه أو يورطه في ذلك ، وإن كان العمل في هذا المكان مباحا ، وهذا الأمر قد يختلف من مسلم لآخر . كما يختلف بالنسبة لهذا المسلم من عمل لآخر . وبالنسبة لهذا العمل من وقت لآخر فالمسألة اذن نسبية يراعى فيه ظروف كل مسلم . كما يراعى فيها نوع العمل والزمان الذي يتم فيه وإذا كان المناخ النفسي للمباحات يقوم على ضبط النفس أو الورع فإن هذا لا يعني أن الإسلام لايهتم بتحرر الإنسان من كافة الضغوط التي تحول دون تنميته لذاته أو بناء هذه الذات ، إلا أن هذا التحرر يختلف عن ذلك الانطلاق أو الانفلات الذي يسود المناخ النفسي للحريات الفردية من حيث أن التحرر في الإسلام لايجد أساسه أو منطلقه في ذات الإنسان نفسه ، كما هو الحال بالنسبة للحريات الفردية(١٧) ، وإنما يجد أساسه ومنطلقه في عبودية الإنسان لربه . هذه العبودية التي تحمل صاحبها على التحرر من سيطرة رغبات الذات الإنسانية نفسها سواء كانت هذه الرغبات متعلقة بمال أو بجاه أو بسلطان ، سواء كان هذا السلطان سلطان العادات والتقاليد ، أو صاحب سلطان من البشر . فاتجاه المسلم لله والتجرد لعبوديته يجعل صاحب هذا الاتجاه لايعبد إلا الله عبادة تقوم على أن الله هو الحكم العدل القادر الرزاق الوكيل الحسيب له الأسماء الحسنى ومن ثم لاينتظر المسلم الرزق من سواه ولا يتوقع العون أو السند من غيره . ومن خلال هذه العبودية لله يستشعر المسلم أيضا بأن الله له رقيب ، على فعله حسيب ، ومن ثم لايخش إلا إياه . ومن هذه الخشية يكون ورع المسلم ووقوفه عند الشبهات فهذا الورع عند المسلم ينبع من عبوديته لله . هذه العبودية التي تورث في قلب صاحبها الخوف من الوقوع في الحرام أو التوقف عند أداء واجب . فالورع والتحرر عند المسلم إذن ينطلقان من نبع واحد هو عبوديته لله .

رابعا : مضادة فكرة الحرية في مجال العقيدة للدين نفسه :

إن فكرة الحرية تتضمن حرية العقيدة وهي تسمح لصاحبها بالتخلص من الدين أو الاستهزاء والسخرية من أفكاره ، ويكون نقل فكرة الحرية بهذه الصورة إلى فقهنا الإسلامي واعتبارها جزءاً من بناء هذا الفقه أثره في جعل ماتتضمنه فكرة الحرية من أفكار مضادة للدين جزءا من الدين نفسه .

ولو قلنا بأخذ هذه الفكرة مع استبعاد مابها من أفكار متعارضة مع الدين أو مضادة له فإن استبعاد هذه الأفكار المضادة للدين لن يمنع — في اعتقادي — من أن تظل فكرة الحرية مقياسا يقاس به الدين نفسه ، ويظل عدم وجود حرية العقيدة ممثلا لنقصان في حرية الإنسان في ظل الشريعة الإسلامية ، ولذلك حاول الفقهاء المسلمون إثبات وجود حرية العقيدة في الإسلام ودللوا على ذلك بأسانيد كثيرة منها بعض الآيات القرآنية كقوله تعالى : ﴿**لا إكراه في الدين**﴾ . وقوله تعالى :

﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ . وكذلك عهد عمر لأهل القدس حيث أعطاهم أمانا لأنفسهم ولكنائسهم وصلبانهم لاتسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا يكرهون على دينهم وما ذهب إليه فقهاء المسلمين (إنّا أمرنا بتركهم ومايدينون)[١٨] .

ولكن لهذا القول أكثر من وجه من وجوه الخطورة على الإسلام :

أولها : أن قول هؤلاء الفقهاء أو الكتاب بحرية العقيدة يؤدي إلى إظهار أحكام الإسلام بمظهر القصور أو النقص فضلا عن التناقض، ففكرة حرية العقيدة لاتفسر لنا أحكام المرتد في الشريعة الإسلامية من قتله حدا (وفقا لرأى الجمهور أو تعزيرا عند بعض الفقهاء) وانفساخ زواجه وبطلان معاملاته المدنية والتوارث بينه وبين أقاربه الخ . وكلها أحكام من شأنها التأثير على حريته — وهى لاتقف عند عدم تفسيرها هذه الأحكام بل تتناقض معها أيضا .

يؤدي القول إلى أخذ الإسلام بحرية العقيدة أن تعتبر أحكام المرتد أحكاما استثنائية على مبدأ حرية العقيدة ومن ثم ينبغي (أن تفسر هذه الأحكام تفسيرا ضيقا)وهذا لايتفق مع ماذهب إليه فقهاء المسلمين من تحديد معنى الارتداد تحديدا يقوم على أساس من التوسعة في تفسيره .

ففي ضوء القول بأخذ الشريعة الإسلامية بمبدأ حرية العقيدة يفهم معنى الارتداد في حدود إعلان المسلم رجوعه عن دينه وخروجه من هذا الدين بالكلية .

وهذا هو التفسير الضيق لمصطلح الارتداد الذي يقتضيه اعتبار أحكام المرتد استثناء على قاعدة عامة هى حرية العقيدة ولكن هل هذا هو الفهم الذي أخذ به فقهاء المسلمين ؟ أو الفهم الذى تقتضيه الأصول الشرعية ؟

في الاجابة على هذا التساؤل نجد أن فقهاء المسلمين توسعوا في معنى الردة توسعا يحقق معناها الحقيقي في الشرع . فاعتبروا في الردة إلى المعنى الضيق معان أخرى منها سب الله تعالى أو رسوله أو قذف أم النبى أو جحد كتاب الله أو شيء منه أو أحد من أنبيائه أو كتاب من كتبه أو فريضة ظاهرة مجمع عليها أو استحلال محرم مشهور مجمع عليه كالخمر أو الخنزير أو الميتة والدم ، والزنا وغيره متى كان ذلك من غير جهل منه .

يقودنا القول بحرية العقيدة في الإسلام أيضا إلى القول بحق الذميين في إنشاء الكنائس والبيع على خلاف العهد بينهم وبين المسلمين ، فإذا كان هذا العهد يقتضي الاقتصار على كنائس معينة أو أماكن معينة ، فإن القول بأن الإسلام يقرر حرية العقيدة ويعطى لهم الحق في إنشاء الكنائس في أى مكان يريدون لأن هذا هو موجب هذه الحرية .

إن حرية العقيدة لاتفسر لنا كيف يمكن للأسير أن يتخلص من القتل فيظهر الإسلام اضطرارا وخوفا[١٩] .

وكل هذه الصور السابقة بعرضها

وجعل حرية العقيدة مقياسا لها يظهر الإسلام بمظهر الدين المناقض للحرية . وهو الأمر الذي يؤدي إليه منطق وجود حرية العقيدة في الإسلام .

إلا أننا إذا أخذنا بالمنطق الصحيح للإسلام في هذه المسألة فإننا لن نتخلص من وصم الإسلام بالنقص والقصور فقط بل نظهره بأنه الدين الذي يقوم على أسس منطقية سليمة تستبعد أى قصور فيه أو انتقاص منه . وهو الأمر الذى يتفق مع كونه دينا سماويا منزلا من حكيم عليم . وهذا المنطق الذي يفسر لنا هذه الأوضاع المتصلة بما يسميه بعض فقهاء المسلمين حرية العقيدة في الإسلام يبدأ من حقيقة أساسية مسلم بها لايجوز إنكارها أو إخفاؤها وهو أن الإسلام دين عقيدة تسعى للانتشار في جميع أنحاء العالم وهذا الدين يوجب على المسلمين السعى لنشره بين كل البشر ، فهو الغاية والهدف من تكوين كل جماعة إسلامية ، ومقتضى ذلك أن من دخل الإسلام وآمن به واعتقد بسموه لاينبغي أن يرجع عنه لأن الرجوع عنه إضعاف للجماعة الإسلامية قد يستغله بعض سيىء النية من أعداء الإسلام للدخول فيه ثم الخروج منه مما ينتج عنه فتنة بين ضعفاء الرأى من المسلمين ، كما يعد تخذيلا لهم ، ولذلك كان موقف الإسلام في ذلك حاسما ، فحكم بقتل المرتد عن دينه مع إعطائه الفرصة الكافية في الرجوع عن ردته .

هذا والمسلمون في نشرهم لدينهم ملتزمون بأحكام الإسلام بألا يكرهوا أحدا على الدخول فيه وإنما عليهم فقط إزالة العوائق التي تحول دون انتشاره بين الناس ولا يعد التزام المسلمين بعدم إكراه غيرهم على الدخول في الإسلام منحا أو تخويلا لغير المسلمين حرية في العقيدة . ذلك أن ما يوجبه هذا الحكم على المسلم ألا يكره غير المسلمين في الدخول فى الإسلام دون أن يمنح غير المسلم حقا فى حرية العقيدة ، لأن وجود هذا الحق في الإسلام يتناقض مع الأحكام التي سبق ذكرها ، وهى حق الأسير غير المسلم في أن يتخلص من القتل بإعلان إسلامه وهو أحد الاختيارات التي للإمام قبل دخوله الإسلام، هذا بالنسبة لأهل دار الحرب أما بالنسبة للذميين فالقاعدة التي تحكم علاقات المسلمين هى مبدأ الوفاء بالعهود ، ومقتضى هذا المبدأ أن نحترم نحن المسلمين عهد الذمة بيننا وبينهم ، وبموجب هذا العهد علينا أن نحافظ على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم وأن نتركهم على مايدينون دون أن يظهروا في دينهم من الأمور التي تعد مساسا بمشاعرنا نحن المسلمين وأن نتركهم على كنائسهم وبيعهم وأمورهم التي تم عليها عقد الذمة بيننا وبينهم دون الأمور التي لم تدخل في عهدنا معهم[٢٠] .

ثانيها : أن حرص هؤلاء الفقهاء على إثبات أخذ الإسلام مصطلح حرية العقيدة أدى إلى تجاوزهم للخلاف الذى دار بين الفقهاء القدامى حول تفسير آية ﴿**لا إكراه في الدين**﴾ . والفقهاء القدامى اختلفوا حول

تفسير هذه الآية على عدة أقوال أولها:أنها منسوخة . ثانيها:أنها مخصوصة في أهل الكتاب الذين يقرون على الجزية — ثالثها : أنها نزلت في الأنصار لأن المرأة منهم إن لم يعش لها ولد تجعل على نفسها أن تهوده ، ترجو بذلك طول عمره فلما أجلى الله بنى النضير قالوا كيف نصنع بأبنائنا فأنزل الله آية ﴿**لا إكراه في الدين**﴾ — رابعها : أن قوله تعالى لا إكراه في الدين عموم في نفى الإكراه بالباطل أما الإكراه بالحق فهو من الدين(٢١) .

وأيا كان الأمر حول أولى هذه الأقوال بالأخذ به فإنه ينبغي على الباحث أن يعرض هذه الأقوال جميعا ويأخذ بالقول الذى يتفق مع الأصول المتبعة في التفسير والتي لاتتعارض مع المنهج الذي يتبعه الباحث في تفسير آيات أخرى من التنزيل الحكيم فلا يأخذ بمنهج في التفسير هنا لا يتبعه في موضع آخر ولكن الفقهاء المحدثين تجاوزوا كل هذا ، وأخذوا بهذا الوجه من التفسير الذي يتفق مع مصطلحات الغرب وأفكاره وقيمه دون أن يضعوا الاعتبارات التي تقتضيها أصول التفسير لآيات الله أمام نظرهم .

ثالثها : إن حرص بعض الفقهاء على إثبات أخذ الإسلام بمصطلح حرية العقيدة قد ساهم فيما يبدو لي ، فيما انتهوا إليه من رأى في نفى حكم قتل المرتد من الشريعة الإسلامية ، وذلك حتى يسلم لهم قولهم ، بحرية العقيدة في الإسلام من التناقض وحتى يستبعدوا هذا الحكم الذى يقوض دليلهم في إثبات أخذ الإسلام بهذه الحرية ولعل هذا الأمر الذى دعا أحد كبار أساتذتنا إلى استبعاد سنة الآحاد كمصدر للأحكام الدستورية حيث لايحتج بهذه السنة إذا أتت بحكم لم يرد به نص أو إشارة في القرآن(٢٢) وكما لم نكن هنا بصدد تقويم الآراء التي تذهب إلى عدم أخذ الإسلام بحكم جواز قتل المرتد ، وإنما نحن بصدد إثبات الخطورة المترتبة على الأخذ بمصطلح لم يأخذ به الإسلام فلنا على ماذهب إليه أستاذنا الكبير عدة ملاحظات تكشف عن خطورة أخذ الإسلام بمصطلح غريب على الإسلام :

أولا : تجاوز ما انتهى إليه فقيه ومحدث كبير كالشوكاني من أن أحاديث قتل المرتد أحاديث متواترة .

ثانيا : إن القرآن لم يخل من إشارة أو تهديد للمرتد بالعقوبة في الدنيا والآخرة مثل قوله تعالى : ﴿**ومن يرتدّ منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة**﴾ وقد فسر الطبري ﴿**حبطت أعمالهم**﴾ «بأنها بطلت وذهبت ، وبطولها ذهاب ثوابها ، وبطول الأجر عليها والجزاء في دار الدنيا والآخرة»(٢٣) .

ثالثا : تجاوز ماذهب إليه جمهور الفقهاء من أن الحدود سبعة منها حد الردة وليس تعزيرا كما ذهب إليه أستاذنا الجليل — حتى لو سلمنا بأن عقوبة القتل كانت تعزيرا وليس حداً فإنه أيضا يؤدي إلى نفس

النتيجة المترتبة على اعتبار قتل المرتد حدا وهو المساس بحرية العقيدة .

.... وختاما

فإن إدراج نظم الولايات والحرمات والمباحات تحت مصطلح الحريات العامة الغربي أدى إلى إدخال أحكام ومعان جديدة لا يعرفها الإسلام ولاتؤدي إليها أحكامه مع حرمان هذه النظم الإسلامية مما لها من خصائص وفقدانها لاتساقها مع أحكام الشريعة الأخرى . ولم يقتصر الأمر على ذلك بل تخلف هذا المصطلح عن نقل ما للمصطلح الإسلامي من معان طيبة وحرمانه كذلك من كل إشعاع وتأثير في نفوس المسلمين .

إن الأخذ بمصطلح الحريات العامة في الإسلام لم يقف عند مناقضته لتوحيد الله في الإسلام أو تضاده في مجال حريتى العقيدة والرأى لفكرة الدين نفسه بل تقاصر عن أن ينمى عند المسلمين الشعور أو العاطفة التي تدعوهم إلى التمسك به أو مواجهة أى عدوان عليه .

وأن كل هذا يدعونا إلى التمسك بالمصطلحات الإسلامية واستبعاد ما عداها من مصطلحات دخيلة على الإسلام .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الهوامش

---

(١) انظر على سبيل المثال :

د . عبد الكريم زيدان : مجموعة بحوث فقهية ص ٧٩ وما بعدها بغداد ١٩٧٦ .

د . فتحي عبد الكريم : الدولة والسيادة ــ القاهرة ــ مكتبة وهبة ١٩٧٧ .

د . عبد الكريم العيلي : الحريات العامة في الإسلام . د . صبحي الصالح معالم الشريعة الإسلامية ببيروت .

(٢) اقرأ في تقرير أصل التكريم في الإسلام قوله تعالى : ﴿**ولقد كرمنا بنى آدم**﴾ ، وفي ارتباط هذا التكريم بالعقيدة الدينية كقوله تعالى : ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾ .

(٣) د . طه بدوي : أصول علم السياسة ــ الطبعة الرابعة ومشار إليه عند د . محمد سليم العوا . النظام السياسي الإسلامي ــ مطبعة المكتب المصري الحديث ١٩٧٥ ص ١٣ .

وأيضا في معنى مقارب ، الدكتور حسين قاسم العزيز ، موجز تاريخ العرب قبل الإسلام صفحات ٩٠ ومابعدها بيروت ١٩٧١ .

(٤) منهاج الحكم في الإسلام ص ٤٦ ، ٤٧ طبعة ١٩٦٤ .

(٥) الغرب والشرق الأوسط ، تعريب الدكتور نبيل صبحي طه ــ المختار الإسلامي ، ١٩٧٩ .

(٦) ص ٢٧ ، ٢٨ سلسلة الألف كتاب .

(٧) انظر في اعتبار الدولة في الفقه الغربي كائنا مستقلا عن الأفراد *Carre de Malborg Contrikution ala Muoric general de l'Etat P.P. 7-10* وفي أن الحرية في هذا الفقه التزام على الدولة *Broud, ph-, la notion de l, berté publique en Droit français p.p. 47 ets Igoy 19.* وفي أن الدولة لاتعتبر في الإسلام كيانا متميزا عن أفرادها وأن فكرة الولاية في الإسلام تحل محل فكرة السلطة كتابنا الخليفة توليته وعزله (موضوعي طبيعة الخلافة ووظيفة التولية) .

(٨) أبو حامد الغزالي المستصفى ص ٥٣ ــ طبعة المكتبة التجارية ١٩٣٧ .

(٩) انظر في مذهب الحنابلة المغني لابن قدامه جزء ٨ ص ٥٢٢ ومابعدها .

وفي مذهب الشافعية كفاية الاخيار في حل عاية الاختصار جزء ٢ ص ١٩٩ ومابعدها .

وفي مذهب أبو حنيفة بدائع الصنائع للكاساني ص ٤٣٩٨ وما بعدها طبعة زكريا على يوسف .

وفي مذهب مالك الشرح الصغير جزء ٤ ص ٤٢٨ ، ٤٢٩ طبعة دار المعارف .

(١٠) *André Houriou, Droit Constitutionnal et Institutions Politiques p.188 ed. Paris-1975.*

(١١) ابن الجوزي ، سيرة عمر بن الخطاب ص ٦١ ، ٦٢ . القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر .

(١٢) انظر في عرض أوجه النظر الفقهية حول هذين الحديثين : الصنعاني ــ سبل السلام جزء ٣ ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ . طبعة التجارية بدون تاريخ .

(١٣) انظر في ذلك الموافقات للشاطبي جزء ١ ص ٧٨ ، ٧٩ . (بتحقيق الشيخ محمد محيي عبد الحميد) .

(١٤) انظر في عرض دكتور محمد المبارك ، آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي ص ٣٤ ومابعدتها طبعة دار الفكر ١٩٧٠ وأيضا الطرق الحكمية لابن القيم ص ٢٤٧ طبعة مطبعة السنة المحمدية ١٩٥٣ (بتحقيق الشيخ محمد حامد الفقي) .

(١٥) انظر في ذلك ، د . محمد عصفور الحرية بين الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ص ١١٢ وما بعدها ــ القاهرة ١٩٦١ .

(١٦) انظر في ذلك *Nisbet, Robert A. Community & Power A Galaxy Book P. 228 ets.*

(١٧) المرجع السابق ص ٢٢٤ .

(١٨) انظر في إثبات حرية العقيدة د . عبد الكريم زيدان المرجع السابق ص ١٢٣ ، ١٢٤ . ودكتور فتحي عبد الكريم المرجع السابق ص ٣٧٥ ، ٣٧٦ .

(١٩) انظر في هذه الصور الكافي (فقه حنبلي) جزء ٣ ص ١٥٦ ، ١٥٧ ، ٢٦١ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ . والشرح الصغير (فقة مالكي) جزء ٤ ص ٤٣١ وكفاية الأخيار في حل غاية الاختصار الجزء الثاني ص ٢٠٠ ــ ٢٠٣ (فقه شافعي) .

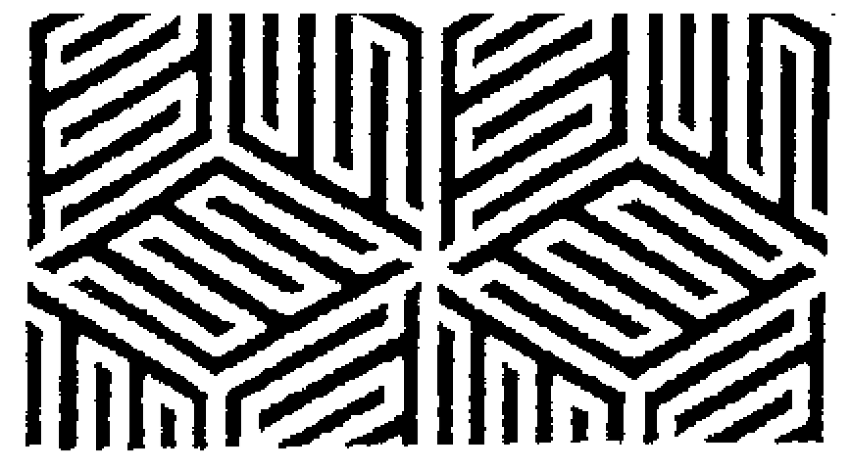
(٢٠) أبي عبيد القاسم بن سلام : الأموال وأيضا شرح السيد الكبير للرخى ومحاضرات لنا في فقه السير تخصص الدراسات الإسلامية جامعة الرياض ١٣٩٧ / ١٣٩٨هـ .

(٢١) ابن العربي : أحكام القرآن المجلد الأول بتحقيق البجاوي ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ ــ الآية ٢٥٦ من سورة البقرة ــ طبعة القاهرة ١٩٥٧ .

(٢٢) استاذنا الدكتور عبد الحميد متولى : مبادىء نظام الحكم في الإسلام ص ١٨٨ ومابعدها الطبعة الأولى : ولا أقول إن هذا الحديث وحده قد ساهم بل ساهم معه أحاديث أخرى مثل حديث الأئمة من قريش .

(٢٣) تفسير الطبري للآية ٢١٧ ص ٣٥٥ جزء ٢ طبعة الحلبي سنة ١٩٥٥م .







الاغتياب وحرمة الحياة الخاصة
قراءة في تراث الفكر الإسلامي

د . محمد كمال الدين إمام

تمهيـــد :

الانسحاب والعوة من مقومات الحياة الإنسانية ، بغيرهما لا يستقر الوضع البشري — طبيعة وشرعاً وعقلاً — وإذا كان الانسحاب يؤكد حاجة الإنسان إلى الانفراد باعتباره جوهر « الخصوصية » فإن العودة تجسد الحقيقة الاجتماعية للكائن الإنساني .

والخصوصية لا ترادف العزلة التي هى رفض للآخر ونفي له ، إنما الخصوصية جزء من ماهية الإنسان الذي لا يحيا بغير الحرية ،حرية الانسحاب عن الآخرين وحرية الاندماج في الآخرين ، والخصوصية وهى تتجه إلى الانسحاب عن الآخرين تقتطع من عالمنا مساحة تعتبرها مستودع أسرارها ، و« جغرافيا » خلوتها ، مطالبة الآخرين باحترام الحياة الخاصة للإنسان في هذه المساحة ، بحيث لا يدخلها أحد بغير دعوة أو استئذان ، « جغرافيا » الخلوة عند الإنسان لها جانبان ، جانب مادي هو حرمة المسكن بما فيه ومن فيه ، وجانب معنوي هو حرمة أسراره وما خفى من أفكاره .

وقد عرف الإنسان منذ كان « جغرافيا الخلوة » بما لها من حرية وحماية ، يشير إلى ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى « ياأيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده »[1] فالمسكن في المفهوم القرآني يعني الأمن والحماية والحرمة ، ويأتي قيداً على ولي الأمر والأفراد على سواء ، وإذا كانت الخصوصية ضرورة إنسانية فإنها مثل كثير من الضرورات

(*) ورقة مقدمة إلى مؤتمر الحق في الحياة الخاصة والمنعقد بكلية الحقوق جامعة الاسكندرية في الفترة من ٤ - ٦ يونيو ١٩٨٧ م

عرض لها الانتقاص والحرمان ، إلا أن العقود الأخيرة شهدت تطورات علمية ضخمة جعلت خصوصية الإنسان تتعرض لجزر لا مد وراءه ، كما صور ذلك تشاوم « أورويل »[٢] في روايته الشهيرة « ١٩٨٤ » واقعا مريراً ، واغتيلت الخصوصية بأيدي « التكنولوجيا » الحديثة بما خرجت به من أجهزة التصنت والتسجيل والاقتحام ، حتى تعرض الإنسان المعاصر — أمام أساليبها المتطورة — وربما لأول مرة في تاريخه الطويل — إلى التعري الكامل وبالمعنى الدقيق للكلمة ، التعري نفسياً وفكرياً وجسدياً وأصبحت جغرافياً الخلوة وهماً ، ففقد الإنسان أمنه وأضاع راحته وصدق قول الشاعر :

وهل راحة فى أمة نصف أهلها
على النصف الثانى عيون تطلع ؟

وإذا كان إهدار الخصوصية يعني حرمان الإنسان من وجوده السوى ، فإن تصوير الخصوصية على أنها من الحقوق المطلقة ينطوي على إنكار بالغ للوجود الجماعي وفعاليته ، الأمر الذي يستدعي الموازنة الحكيمة بين الحياة الخاصة وحقيقة الإنسان الاجتماعية .

وقد جاء الإسلام — باعتباره الدين الخاتم — ليحدث هذا التوازن في صيغة مرنة ورصينة ، ذلك أن حقوق الإنسان في الإسلام هى فرع من أصل هو نظرته لقضايا المبدأ والخلافة والمصير ، وفي إطار هذه النظرية العامة يأتي حديثنا عن « الاحتساب وحرمة الحياة الخاصة — قراءة في تراث الفقه الإسلامي » محاولة منا لرصد جوانب من البناء الفقهي الشامخ الذي أقيم على أساس من النصوص التي تتناهى ليحكم الوقائع اللامتناهية ، واهتمامنا بالفقه ينطلق من رفضنا لمقولات مطروحة ترى في النصوص الإسلامية — قرآنا وسنة — مجرد توجيهات خلقية لا تقوى على رفع نظام تشريعي أو بناء فقهي وهو ما يدحضه التاريخ العقلي والتشريعي للمسلمين ، وهذه المقولات المطروحة لحمتها وسداها تنحية الإسلام عن دائرة التطبيق وحصره في نطاق العقيدة دون الشريعة ، ومن نكد الدنيا في يوم الناس هذا أن يتطرف العلمانيون في دعوة قومنا إلى تمجيد الغرب تاريخاً وفكراً ، وفقهاً وتشريعاً ، وفي المقابل يدعوننا إلى أن نلقي في البحر بكل تراثنا الفقهي لنبدأ اجتهاداً مزعوماً ينسخ الأصول بدعوى حرية العقول .

وينقسم حديثنا إلى مبحثين :

المبحث الأول : الإسلام وحرمة الحياة الخاصة : وهو بمثابة خلفية تضع بحثنا في إطار الرؤية الشاملة لنظرية الإسلام العامة في مجالى الحقوق والواجبات .

المبحث الثاني : الاحتساب وحرمة الحياة الخاصة : ويأتي من النظرية بمثابة النموذج التطبيقي ، ومنهجنا فيه تركيبي ، يضع أقوال الفقهاء — التي تم رصدها دون استقراء — في مكانها المتصور ، بقصد تقديم الرأي الفقهي بأكبر قدر من الوضوح .

الإنسان في الإسلام مكـــرم ومسئول ،ومن موجبات تكريمه ومسئوليته أن يحافظ له على ضروراته وأن تصان حرماته ، لهذا جاءت النصوص الإسلامية في القرآن والسنة ــ وهما مصادر الفقه ــ آمرة بدعم الحياة الخاصة ، وهو أمر يوجب صيانتها ويمنع هتكها ويحظر كل ما يؤدي إلى ذلك ، وتأتي عناية النصوص الإسلامية بالمسكن ــ وهو محور الخصوصية ــ دليلا على الحماية الكاملة التي يوفرها الاسلام للحياة الخاصة للإنسان .

وجاء الفقه الشرعي ــ في صياغته للنظرية العامة للحقوق والواجبات ــ وسهل حمايتها ــ مدنية وجنائية ــ ليقدم التفاصيل التي تجعل مبدأ الحماية قواعد تحكم الممارسة في دنيا الناس .

ولا خلاف عند فقهاء جميع المذاهب الإسلامية على حرمة الحياة الخاصة ، بل إن الفقه الشرعي يقيم بعض فروعه على أساس من هذه الحرمة ، فلو لم يكن المسكن وحرمته لما كان للحرز معنى ، ولما كان للاستئذان أثره في بعض العقبات ، وبعد الاستئذان عند بعض الفقهاء دارئا لحد السرقة لتمكن الشبهة في الحرزية ، فلا يقطع السارق من امرأة ابنه أو زوج أمه أو امرأة أبيه إذا سرق من المنزل المضاف إليه فلا يلزمه القطع(٣) ، والضيف إذا سرق من بيت المضيف لا يقطع لأنه مأذون بالدخول في الحرز(٤) .

والسكن ــ كما يقول الراغب الأصفهاني ــ السكون وما يسكن إليه ، ومن معانيه الأمن وزوال الرعب والمسكن اسم مكان والجمع مساكن(٥) وعنصر الاختصاص ضروري هنا ، لأنه سبيل الانفراد والخصوصية ، وقد أشار القرطبي(٦) إلى ذلك في تفسير قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلّموا على أهلها ...﴾، يقول : ﴿لما خص الله ابن آدم الذي كرمه وفضله بالمنازل ، وسترهم فيها عن الأبصار ، وملكهم الاستمتاع بها على الانفراد ، وحجر على الخلق أن يطلعوا على ما فيها أويلجوها دون إذن أربابها ، أدبهم بما يرجع إلى الستر عليهم لئلا يطلع أحد منهم على عورة﴾.

فالمكان هنا يندمج في الإنسان ليكون شاهداً على تكريمه ، ودليلا على ضرورة انفراده بالمنزل الذي يستر العورة ويحجب العيون ، ويملك الاستمتاع به على الانفراد ــ على حد تعبير القرطبي ــ وهذا قمة الخصوصية .

وحماية للمسكن ينهي الإسلام عن أمرين :

أولهما : دخول المسكن بغير استئذان .

ثانيهما : التجسّس على المسكن بما فيه ومن فيه .

والنهي في قوله تعالى ﴿لا تدخلوا﴾ يفرض حُكمه على الجميع ولاة وعامة والإذن الوارد في الآية إنما يقوم على رضاء صاحب المسكن ــ مالكاً أو مستأجراً أو منتفعا به بإذن دون معاوضة ــ رضاء غير مشوب بعيب ، وجاء النص القرآني بتعبير

« حتى تستأنسوا » لإبراز هذا المعنى ، فلا يعد إذن ولي الأمر بتفتيش المسكن إذنا في معنى الآية بل هو أمر لا إذن .

فحرمة المسكن إذن ـــ وهو مستودع الحياة الخاصة ـــ تأتي قيداً على كل من ولي الأمر والأفراد . ويمنع كل ما يؤدي إلى هتك هذا السياج سواء كان اقتحاماً أو تجسساً أو فتح مطلات وفي الجملة كل ما يؤدي إلى كشف المحجوب ، فالإذن أمر لازم في مواجهة الجميع « فلا يجوز دخول بيت شخص إلا بإذنه مالكا كان أو مستأجراً أو مستعيراً ، وسواء أكان الباب مغلقاً أو مفتوحاً »[٧] .

ومفهوم السكن محل الحماية يتسع فلا يتخصص بالبناء ، بل بكل ما يأوى إليه الإنسان على سبيل الاختصاص ، سواء كان مؤقتا أو دائما وسواء كانت الإقامة فيه على سبيل التأقيت أو الديمومة ، يشير إلى ذلك قوله تعالى : « والله جعل لكم من بيوتكم سكناً وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتاً تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم »[٨] ، ولهذا قال الفقهاء أن الخيمة في الصحراء كالبيت في البنيان[٩] ، وهو ما يمكن تعميمه اليوم على السيارات والطائرات الخاصة ، وغرف الشواطيء وكل ما يمكن أن يتحقق فيها ما اشترطه ابن حزم من مواصفات وهى أن يقي شتاء من المطر ، وصيفا من الشمس ، ودائما من عين المارة[١٠] .

والحماية التي تقررت للخصوصية هنا ـــ مجسدة في المسكن ـــ جنائية ومدنية وتوجب على صاحب المسكن الدفع عن حرمة بيته ولا ضمان عليه في الرأي الراجح عند الأحناف والشافعية والحنابلة وقال به بعض المالكية وسندهم حديث رسول الله ﷺ « من اطلع في بيت قوم بغير اذنهم فقد حلّ لهم أن يفقئوا عينه ، ففقئوا عينه فلا دية له ولا قصاص »[١١]

أساس الحمايـــة :

فالشريعة الإسلامية إذن تقرر حماية الحياة الخاصة ، وتفرض حرمة المسكن فتحظر التفتيش ، والتطلع واستراق السمع ، وأدلة ذلك في الكتاب والسنة لا تحتاج إلى مزيد فما هو أساس هذه الحماية ؟

يرجع أساس هذه الحماية إلى أن من مقاصد الشريعة حفظ المصالح وصيانة الضروريات يقول الجويني « فأما المساكن فإني أري مسكن الرجل من أظهر ما تمس إليه حاجته ،والسكن الذي يؤويه وعيلته وذريته ، مما لا غناء عنه ... فإذا تقرر الحاق المساكن بالحاجات ، بطل النظر إلى المملوك والمستأجر لعموم التحريم »[١٢] .

ويقول الشاطبي « تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق ، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام أحدها أن تكون ضرورية .. ومعناها أنه لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة ، الحفظ لها يكون بأمرين أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها من جانب الوجود ، والثاني ما

يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها وذلك من جانب العدم ... فأصول العادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود ، وأيضا تناول المأكولات ، والمشروبـــات ، والملبـــوسات ، **والمسكونات** ، وما أشبه ذلك »[١٣] .

واعتبار المسكن من الضرورات ، لا يعني اطلاق يد الإنسان فيه ، ذلك أن الحرية في الإسلام « وضع مقيد موصوف في حدود النصوص والمقاصد الشرعية »[١٤] .

فالإنسان في نظر الإسلام لم يمنح حرية مطلقة حتى في خاصة نفسه « فليس له التسليط على نفسه ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف ... فالعادات يتعلق بها حق الله من وجهين أحدهما من جهة الوضع الأولى الكلى الداخل تحت الضروريات ، والثاني من جهة الوضع التفصيلي الذى يقتضيه العدل بين الخلق وإجراء المصلحة وفق الحكمة البالغة »[١٥] وتأسيساً على ذلك قال البعض — بحق — إن نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي تشمل في نطاق تطبيقها الحقوق والحريات العامة على سواء وقد كان الصحابة « في فقههم وفتاويهم لا يفرقون بين تقييد الحق وتقييد الرخصة إذا أفضى أي منهما إلى الإضرار بالغير من الفرد أو الجماعة كما رأينا في قضاء عمر علي محمد بن مسلمة ، وفي أمره بمنع التزوج من الكتابيات ، والأول استعمال لحق الملكية والثاني استعمال لحرية التزوج[١٦] ، وقد حرم الإمام « القرافي » التصرف في حق الحياة على وجه يؤدي إلى الهلاك في غير مقصد شرعي كالانتحار ، أو التصرف في المال على وجه التضييع والعبث[١٧] ، والأول تصرف في حرية عامة ، والثاني تصرف في حق الملكية .

ورأينا أن الشمول في نظرية التعسف يمتد إلى غالب النظريات العامة في الفقه الإسلامي مثل نظرية الضرورة الشرعية ، ونظرية دفع المحظور بما يحدد نطاق الإباحة والتحريم ... وهو ما يترك أثره في مجال الحقوق والواجبات عامة أو خاصة ، ذلك لأن طلب الإنسان لحظه حيث أذن له لابد فيه من مراعاة حق الله وحق المخلوقين[١٨] .

وخلاصة القول أن اعتبار المسكن من الضرورات هو أساس حماية الشارع للمسكن بوجه خاص ولحق الخصوصية بوجه عام ، لأن حماية المسكن إنما قصد بها حماية الانفراد والخصوصية ، لا الملكية التي قرر الشارع لصيانتها حداً في العقاب على السرقة ، بالإضافة إلى التعازير وضمان المتلفات ، ولو كانت الحماية للملكية لما قررها الفقهاء للمستأجر والمستعير وكلاهما ليس مالكا .[١٩]

المبحث الثانى
الاحتساب وحرمة الحياة الخاصة

فى معنى الاحتساب :

يميل الفقه الشرعي إلى بحث الحسبة باعتبارها ترادف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو ما تواتر عليه كثير من الباحثين في القديم والحديث ، بل إن البعض قال باعتبار كل الولايات الإسلامية من قبيل الحسبة ، وهو ما لا يمكن التسليم به إلا إذا قلنا أن الحسبة هى احتساب الأجر عند الله ، وهو أحد معانيها اللغوية ولكنه لايصلح حداً لها في إطار الدراسة العلمية .

والرأي عندنا أن الاحتساب لا يرادف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإنما هو أحد تطبيقاته باعتباره أصلا إلهياً عاماً ، وهذا التحديد للاحتساب يجعلنا نستوعب وظيفته الاجتماعية ، وصياغته الفقهية ، ولعل في اشتراك الحسبة مع مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في السند الشرعي — كتاباً وسنة — ما يبرز الصلة الوثيقة بينهما دون حاجة إلى القول بالترادف ، والاحتساب في الإسلام فرض على كل مسلم قادر ، وهو نظام لم يفوض ولي الأمر في الأخذ به أو تركه ، بل إن مضمونه واجب تأثم الأمة المسلمة بتقاعسها عن القيام به ، ولا يلزم لوجوب الحسبة قيام الدولة المسلمة لأن الاحتساب على نوعين :

ولاية الحسبة : ويقوم بها موظف معين من قبل الدولة المسلمة ، ولا يوجد إلا معها .

الاحتساب الفردي : ويقوم به المسلمون في كل مجتمع متى تحقق موجبه : وُجدت الدولة أم لا ، ودون إذن من السلطة في حالة وجود الدولة[٢٠] .

فالاحتساب إذن واجب شرعي ، يحفظ للأمة الإسلامية فاعليتها ، وعلى الشريعة الإسلامية علوها ، فيوجد بوجود الإسلام والمسلمين ، دون ارتباط بالكيان السياسي الذي يحمل اسم الدولة ، أو بالسلطة السياسية وهى ولي الأمر ، يقول الجويني : « لا يتخصص بالأمر بالمعروف الولاة بل ذلك ثابت لآحاد الناس »[٢١] .

غاية الاحتساب :

يرى البعض في الاحتساب أنه « الوسيلة العملية للإرادة الشعبية في النظام الإسلامي »[٢٢] وهو رأي لا يلملم أطراف الاحتساب التي أمرها إلى الولاة والأفراد على سواء ، والرأي عندنا أن الاحتساب له غاية أساسية هى المحافظة على ما يسمى في مصطلح الفقه الوضعي بسيادة القانون[٢٣] .

يؤكد ذلك مايراه الشاطبى من أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر « يرجع إلى حفظ الجميع ـ أى كل الضروريات — من جانب العدم »[٢٤]

وموجب الحسبة هو المحظورات الشرعية متى ظهرت وتتمثل في أمرين : ترك المعروف ، وفعل المنكر . وهنا يجب

المنع حتى لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر على حد تعبير القاضي عبد الجبار[٢٥] .

متى يجب الاحتساب :

لا يجب الاحتساب إلا بتوافر شروط في موجبه ، أهمها من زاوية بحثنا الظهور والحلول ، والظهور في مجال الاحتساب ضد الاستتار ومعناه اللغوي البدو ، وقد جاء في حديث رسول الله ﷺ « من أتى من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله ، فإنه من يبد لنا صفحته ، نقم الحدّ عليه » وإبداء الصفحة يتعلق بالفعل كما يتعلق بالفاعل ، ولا يشترط لقيام الموجب أن يظهر الفعل مع فاعله ، فالظهور وصف في الموجب ذاته ، ومؤدي هذا أن الظهور يتحقق إذا ظهر المنكر ولو كان مرتكبه غير ظاهر[٢٦] .

ولا يتحقق الظهور الموجب للحسبة فيما إذا سمع المحتسب عيارا ناريا أعقبته استغاثة ، دون أن يرى من أطلق العيار ولا من استغاث وقد سئل الإمام أحمد بن حنبل عن الرجل الذي سمع صوت الطبل والمزمار ، ولا يعرف مكانه ، فقال : وما عليه لا يعرف مكانه ؟ وسئل عن الرجل الذي يسمع حس الطبل والمزمار ولا يعرف مكانه فقال وما عليك ؟ وقال : ما غاب لا تفتش[٢٧] فالسماع في ذاته مجرداً عن المكان والإنسان لا يتحقق به الظهور الموجب للحسبة .

والظهور الموجب للحسبة لا ينفصل عن الحلول فهو في حقيقته يتضمن الحلول وإلا تخلف الموجب ، ذلك أن الاحتساب لكل مسلم ويقتضي الفورية يقول ابن نجيم « لكل مسلم إقامته ــ أي الاحتساب ــ حال مباشرة المعصية وأما بعد الفراغ منها فليس ذلك لغير الحاكم »[٢٨] .

ويقول العز بن عبد السلام « إنما وجب النهي عن المنكر على الفور لأن الغرض منه زوال المفسدة ، فلو أخر النهي لتحققت المفسدة والمعصية ، وكذلك يجب على الفور الأمر بالمعروف كيلا تتأخر مصلحته عن الوقت الذي وجب فيه »[٢٩] .

ولا يتحقق الظهور الموجب للاحتساب بالتوقع ولو كان من أصحاب التهم ذلك « أن المتعلقين بضبط الأحوال ــ وهم الولاة ــ قد يرون ردع أصحاب التهم قبل إلمامهم بالهنات ، والسيئات ، والشرع لا يرخص بذلك »[٣٠] .

والحلول بهذا المعنى متفق عليه قال به الأحناف والشافعية والحنابلة وهو ما يقوله المالكية حيث يرون أنه « إذا لم يطلع على المنكر حتى انقضى فعله ، وفات محله فسبيل النظر فيه للقضاة والحكام لأنه من باب الأحكام لا التغيير لفوات دفع المنكر »[٣١] .

فإذا انتفى الحلول انتفى الظهور الموجب للاحتساب لفوات محله .

الظهور ليس هو العلانية :

وإذا كانت العلانية تعني لغة الإظهار والجهر والإشهار بما يوحي أنها ترادف الظهور المشترط في موجب الاحتساب ، فحقيقة الأمر خلاف ذلك ، أن فكرة العلانية[٣٢] تتصل على نحو ما بالقانون في

كل فروعه ، وفي المجال الجنائي تأتي العلانية في صور عدة ، فقد تكون العلانية جريمة ، وقد تكون عقوبة ، وقد تكون ركنا في الجريمة ، وقد تكون ظرفاً مشدداً ، وفي كل الأحوال قد تكون العلانية فكرة قانونية ، أو حالة واقعية ، والعلانية فكرة أو حالة بشروطها في التشريع العقابى أضيق نطاقاً من الظهور ، فمن رأى منكراً في مكان خاص فقد تحقق الظهور المشترط في موجب الحسبة ولم تتحقق العلانية ، ومن اغتاب أحداً عند صديق له فقد تحقق الظهور ، رغم غياب العلانية ، والمكان عاماً أو خاصاً لا أثر له في الظهور المشترط في موجب الاحتساب ، وخصوصية المكان تنفي العلانية في المجال الجنائي ، إن العلانية مناطها الإدراك الحسي المباشر ، أما الظهور المشترط في موجب الاحتساب فمناطه العلم سواء تم بالمباشرة أو الإخبار أو الاستخبار ، وقد اتجه رأي فقهي معاصر إلى القول بأن الظهور لا يتحقق إلا بالإدراك الحسي[٣٣] . وهذا الرأي — على الرغم من دقته المنطقية — يكاد يطابق بين العلانية والظهور ، وسنده القول بأن حديث رسول الله ﷺ « من رأى منكم منكراً فليغيره ... » علق الأمر بالتغيير على « رؤية » المنكر لا على « العلم » ، وعندنا أن الفعل « رأي » ورد في القرآن الكريم بمعاني عدة منها الرؤية البصرية ، ومنها الرؤية الحسية ، ومنها الرؤيا ، ومنها العلم ، وورد الفعل « رأى » في السنة يمثل هذا التعدد ، وإن جاء استعماله الغالب بمعنى « العلم » ومنه قوله ﷺ « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته » والرؤية هنا بمعنى العلم[٣٤] وإن اتسعت لغيره في عمومها وقد قيل « لو كان الشرع يقتضى الخصوص واللفظ يقتضي العموم اعتبرنا خصوص الشرع »[٣٥] .

العلانية لا تؤثر فى الاحتساب :

والعلانية في المفهوم القانوني غالبا ما تؤثر في انحسار الحماية ، فانتفاء العلانية يترتب عليها انحسار الحماية متى أوجب القانون إشهار بعض التصرفات ، وفي المجال الجنائي فان المرأة التي تتجول على الشاطيء برداء البحر ، أو في الطريق العام بثوب شفاف أو قصير لا يمكن أن تفرض على الآخرين غض البصر عن ما كشفته من العورة ، وفي المفهوم الإسلامي لا تلازم بين العلانية وانحسار الحماية ، فأيما رجل أو امرأة تعري في الطريق العام فلا يباح النظر إلى عورته ، وفعل الناظر والمتعري كليهما منكر ظاهر يقوم به الاحتساب ، بل إن الناظر يفسق عند جمهور الفقهاء ، واستثنيت حالة نصت عليها بعض المذاهب وهى تعمد النظر إلى العورة للشهادة بالزنى « فإذا شهدوا عند القاضي أنهم تعمدوا النظر إليه وهو يجامعها ليشهدوا عليه بالزنى فشهادتهم جائزة لأن النظر لإقامة الحسبة فلا يعتبرون به فسقة[٣٦] ، وفي هذه الحالة يشترط لإباحة النظر اكتمال العدد اللازم لإثبات الزنى والراجح عند الشافعية أن من هتك حرمة نفسه له منع من نظر إليه وهو مكشوف العورة[٣٧] ، ذلك أن الأمر بالستر اجتمع فيه حق الله وحق العبد .

الظهور والتلبس :

عرضت المادة ٣٠/أ/ح للتلبس بقولها « تكون الجريمة متلبسا بها حال ارتكابها ، أو عقب ارتكابها ببرهة يسيرة ، تعتبر متلبسا بها إذا تبع المجني عليه مرتكبها ، أو تبعته العامة مع الصياح أثر وقوعها ، أو إذا وجد مرتكبها بعد وقوعها بوقت قريب حاملا آلات أو أسلحة أو أمتعة أو أوراقا يستدل منها على أنه فاعل أو شريك فيها ، أو إذا وجدت به في هذا الوقت آثار أو علامات تفيد ذلك » .

أولاً : ما يلاحظ على التلبس في هذا النص هو تحديد حالاته على سبيل الحصر ، والظهور المشترط في موجب الاحتساب لا ينحصر .

ثانياً : يلاحظ على هذا النص أنه يحصر « التلبس » في الجرائم ، وهذا أمر طبيعي لأن المشرع الجنائي يدور مع الجريمة ، أما الظهور في مجال الاحتساب فيتعلق بكل المحظورات الشرعية ومفهومها يتسع ليشمل الجرائم وغيرها .

ثالثاً : أهم آثار التلبس هى السلطات الممنوحة لمأموري الضبط القضائي ، وهى سلطات تمس خصوصية الإنسان وحرياته الفردية ، أما الظهور فله أثر شرعي وحيد هو وجوب الاحتساب على الجميع السلطة والفرد .

رابعاً : حالات التلبس التي أوردها النص لا يوجد منها ما يتحرك له المحتسب إلا ما يتعلق بمشاهدة الجريمة حال ارتكابها ، أما الحالات الأخرى فيمنع فيها الاحتساب لانتفاء شرط الحلول .

وأهم ما ينبغي الإشارة إليه في هذا الصدد ، أن ظهور المنكر وبغض النظر عن وسائله يوجب الاحتساب ، أما التلبس فإنه لا يصح إلا إذا تمت المشاهدة بطريق مشروع ، وعدم المشروعية يترتب عليه بطلان إجراءات التفتيش واقتحام المنازل والقبض ، والتلبس في واقع الأمر يقصد به تنحية كثير من الضمانات التي منحت للفرد في مواجهة السلطة ، والحسبة لا تعرف ذلك ولا تستهدفه ، والظهور في موجب الاحتساب إنما يفرض واجهات لابد من أدائها قدر المستطاع .

ضرورة استمرار الظهور :

الظهور في موجب الاحتساب شرط ابتداء وشرط بقاء ، لأنه عندنا يعني العلم ، والعلم متى وجد ينبغي أن يستمر حتى لا يسقط واجب الاحتساب والظهور ـــ وهو العلم ـــ ثابت في حق من تعلق به سواء رئي المنكر بعد ذلك أو احتجب(٣٨) .

الظهور والتجسس :

الظهور باعتباره شرطا في موجب الحسبة يقيد المحتسب ، ويحدد نطاق الاحتساب ، فحرمة الحياة الخاصة تمنع المحتسب من هتكها سواء كان ذلك بغية

التطلع المجرد أو بهدف الاحتساب ، والتجسس الممنوع لا يتعلق بحرمة المسكن فحسب بل يستوعب حرمة الاتصالات وحرية المراسلات ، ومعنى التجسس هو طلب الأمارات المعرفة كما يقول الغزالي[٣٩] ، ونصوص القرآن والسنة صريحة في النهى عن التجسس أو طلب الأمارات المعرفة بقصد الاحتساب ، وعلى ذلك فقه الصحابة ، قال عمر بن الخطاب « من ملأ عينيه من قاعة بيت قبل أن يؤذن له فقد فسق » ، أما فقه المذاهب الفقهية فقد اجتمع على منع التجسس ، يقول المالكية « ويشترط ظهور المنكر من غير تجسس ولا استراق سمع ، ولا استنشاق ريح ، ولا بحث عما أخفى بيد أو ثوب أو حانوت فأنه حرام »[٤٠] .

ويقول الغزالى : « الشافعى »« لا ينبغى أن يسترق السمع على دار غيره لسماع صوت الأوتار ، ولا أن يستخبر من جيرانه ليخبروه عما يجرى في داره »[٤١] ، ويقول ابن الجوزى « الحنبلي » « لا ينبغي له أن يسترق السمع على دار غيره ليسمع الأوتار ، ولا يتعرض للشم ليدرك رائحة الخمر ، ولا يمس ما قد ستر بثوب ليعرف شكل المزمار ولا يستخبر جيرانه ليخبروه بما جرى »[٤٢] .

ومنع التجسس يشمل نطاق الخصوصية كله ولا يختص المنع بالمسكن ، وحديث الرسول ﷺ عن ابن عباس يتوعد المسترق السمع « فمن استمع إلى حديث قوم صب في أذنه الآنك » . وهو الرصاص الخالص المذاب كناية عن العقاب الأخروى الشديد ، وقد قال الأوزاعي « ويدخل في التجسس سماع قوم وهم له كارهون »[٤٣] والتجسس الممنوع يستوعب التطلع المباشر والاستخبار من الغير يقول الصنعاني « ولا يجوز له استخبار صغار أهل الدار عما يقوله الأهل والجيران من كلام ، وما يعملون من أعمال »[٤٤] .

هل تسقط الحسبة بالتجسس :

لا خلاف ــ كما سبقت الإشارة ــ في النصوص الشرعية وفي المذاهب الفقهية على حرمة التجسس حماية للحياة الخاصة ، ولا خلاف في منعه سواء قام به الأفراد أو ولي الأمر ، ولكن واجب الحسبة لا يسقط بالتجسس حتى بالنسبة لفاعله ، لأن الاحتساب واجب والواجبات في الشرع لا تسقط إلا بالأداء ، وأثر التجسس على فاعله لا يتعلق بإسقاط حسبته وإنما ببطلان شهادته لفسقه ، وليس كونه فاسقا أو ممن يفعل المنكر يخرجه عن خطاب التغيير لأن طريق الفرضية متغاير « وحرمة الإقدام على ذلك ــ أي التجسس ــ لا تمنع وجوب النهي بعد ذلك »[٤٥] .

متى يحــل التجســس :

لا يعرف التشريع الإسلامي فكرة الإطلاق في الحقوق ، ذلك أن الحقوق منح من الشارع رخص في استخدامها دون تعسف أو تجاوز ، بداية لاخلاف على أن اتصال الآخرين ــ خارج الدار ــ بالمنكر بأي طريقة من طرق العلم يعد ظهوراً

يوجب الاحتساب فالخلاف ليس على وجوب الاحتساب وإنما على حل الاقتحام للدار بقصد الاحتساب وإتمام المنع ؟

والأحناف والمالكية والشافعية والحنابلة — على تباين في التفاصيل — يرون الاقتحام(٤٦) فهذا قدر متفق عليه عندهم ، بل وفي غير مذاهب أهل السنة ، ثم يختلفون في التفاصيل فبعض الفقهاء يشترط لحل الاقتحام خطورة في المحظور بحيث يصل إلى درجة المصلحة التي يفوت تداركها(٤٧) ، وبعضهم لا يشترط ذلك(٤٨) ويتجه آخرون ومنهم الأحناف والمالكية إلى التمييز بين والي الحسبة والمحتسب الفرد ، فيجيزون الاقتحام للأول ويمنعونه بالنسبة للثاني — وهم هنا يمنعون الاقتحام فحسب لا مطلق الاحتساب لأن ذلك مرهون بموجبه(٤٩) — فإذا سمع الحاكم غناءً في بيت إنسان هجم عليه .

وبعض فقهاء المذاهب يفرقون بين من اعتاد الفسق وأنواع الفساد وبين المستور الحال ، الأول لا بأس من الهجوم على بيته أما المستور الحال فلا(٥٠) .

ثم هم بعد ذلك يختلفون — بعد حل التجسس بوجود محله — هل يجوز أم يجب ؟

ووجهة نظري أن الماوردي — وهو على رأس القائلين بالجواز — كان منطقيا مع نظرته الفقهية ، فهو لا يرى الاقتحام إلا في حالة الضرورة أي عندما تكون هناك مصلحة يفوت تداركها مثال ذلك من خلا برجل ليقتله ، أو امرأة ليفسق بها ، أما غيره من القائلين بالوجوب فبعضهم أقامه مثل الماوردي على حالة الضرورة ، وقولهم بالوجوب هنا محل نظر ، وآخرون أقاموه على أساس الدفاع الشرعي — العام والخاص — فحتم القول بالوجوب .

ورأينا أن الاقتحام هنا مصدره الدفاع الشرعي لا الضرورة ، ولا نقصد بالدفاع هنا دفع الصائل فحسب ، بل منع كل محظور ، فالاقتحام واجب سواء خلا رجل بآخر بقصد القتل أو اختلى رجل بنفسه بقصد الانتحار ، وسواء كانت الخلوة بغير الزوجة بقصد الفسق مطاوعة أو بإكراه ، والقول بالوجوب هنا يأتي تابعاً لوجوب الاحتساب ، فإذا كان الاحتساب واجبا وهو لا يتم إلا بدخول المنزل وجب ذلك ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به واجب كوجوبه(٥١) .

ومتى ثبت الوجوب فلا نرى انفراد الولاة بالاحتساب في هذه الحالة بل هو لآحاد والولاة ، والقول بغير ذلك معارض لعموم الأدلة من ناحية ، ويوقع المكلف في الحرج من ناحية ثانية ، حيث يلزمه برفع الأمر إلى الحاكم بينما هو مخير بين الستر والإبلاغ والستر أولى « فكل ما تقبل فيه شهادة الحسبة مما هو من حدود الله تعالى فالمستحب للشاهد ألا يشهد به لأنه مندوب إلى ستره » ، وإن قيل أن في ذلك معارضة لقوله تعالى في سورة البقرة ﴿ ولا تكتموا الشهادة ﴾ وتقييد المطلق بخبر الواحد لا يجوز ، فالجواب — كما يقول العيني — أن الآية محمولة على حقوق العباد(٥٢) .

وأساس حل الاقتحام هنا ليس ظهور موجب الحسبة وإنما لزوم الاقتحام ، فلا يمتد ذلك إلى الدليل المترتب عليه ، فالتجسس يوجب الحسبة ويبطل الدليل — والتجسس المبرر والممنوع في ذلك سواء وهو قول عدد من الرعيل الأول من الفقهاء ، قال إبراهيم الحربي والشعبي « لا تجوز ، شهادة المختبيء »(٥٣) وقال المالكية « إن استراق السمع وطلب التعرف لما عليه الناس ولو أوصله تعرفه إلى دليل من أدلة السوء كنغمات الملاهي ، وأصوات السكارى ، وانتشار رائحة الخمر فما كان من ذلك على وجه التجسس ... يجب تغييره لأنه منكر في نفسه »(٥٤) فوجوب الحسبة لا يتعدى فيثبت مشروعية الدليل .

هل يكفى الظن لحل الاقتحام والإنكار :

على الرغم من قيام كثير من الأحكام الشرعية على الظن الغالب إلا أن بعض الفقهاء حرصاً على حرمة الحياة الخاصة ذهب إلى ضرورة العلم والقطع يقول أبو يعلى الفراء — شيخ الحنابلة في القرن الخامس الهجري — إنكار المنكر لا يجب إلا بعد العلم والقطع بحصول المنكر ، فأما إذا ظن وقوعه منه ، لم يجب عليه إنكاره خلافا لمن قال يجب إذا غلب على الظن حصول المنكر ... لأنه لا يأمن أن يكون الأمر على خلاف ما ظنه فوجب ترك ذلك(٥٥) وهذا يعنى من باب أولى أن الاقتحام والإنكار كلاهما لا يجبا بالتوقع .

وإذا كان التجسس يحل متى لزم ، فإنه يحرم اقتحام المنازل ، وهتك الحياة الخاصة بقصد الوصول إلى المنكرات ، فحل الاقتحام هنا لمنع المحظور لا لكشف المستور ، وقد صرح الفقهاء بذلك فقالوا « ما أخفاه المختفي ولو كان معلنا بالفسق فلا يجوز كشفه لمعرفة حقيقته ما هو ؟ »(٥٦) .

وخلاصة القول « أن الشريعة الإسلامية تحظر تفتيش الشخص والمسكن واستباحة الحياة الخاصة بغرض التحقق من وقوع الجريمة ، وإنما هي تسمح بذلك فحسب إذا قامت القرائن والدلائل على وقوع الجريمة ، وهذا الحكم من صميم الشرع »(٥٧) .

الاحتساب والضمان :

الاحتساب إذن — داخل هذه الحدود — يدور مع موجبه في الابتداء والانتهاء ، فلا يبدأ قبله ولا يبقى بعده لفوات محله في الحالين ، فإذا تجاوز المحتسب حد اللزوم كان مسئولا مسئولية جنائية ومدنية .

أما مسئوليته الجنائية فبلا خلاف وقد صرح ابن نجيم من الحنفية بذلك فقال : « للمحتسب — يقصد الوالي — أن يعزر المعزر إن عزره بعد الفراغ منها »(٥٨) والتعزير هنا ليس إلا نتيجة لقيام المسئولية الجنائية ، ومناط ذلك ما رآه الفقه من شروط في الموجب حتى يجب المنع ، ومن اشتراط للترتيب حتى يقبل الدفع ، فإذا بدأ بالمنع بعد فوات محله عزر ، وكذلك إذا لم يراع الترتيب ، فيجب المنع بالأخف ، فان أمكن بكلام واستغاثة حرم الضرب أو

يضرب بيد حرم سوط ، أو بسوط حرم عصا ، أو بقطع عضو حرم قتل[٥٩] فالمحتسب مأمور بمنع المحظور بالأهون فالأهون ، والأمر بالترتيب هنا للوجوب كما يفهم من كلام الفقهاء إلا إذا انسد الأمر عن الضبط سقط مراعاة الترتيب[٦٠] ، وهذا يعني أن حل اقتحام الحياة الخاصة مرهون بتناسب الفعل ومراعاة الترتيب .

أما المسئولية العامة في حالة الاحتساب فلها جانبان :

ضمان متلفات ، وضمان تجاوز .

أما ضمان المتلفات فهو يتعلق بمالية الشيء المتلف وتقومه ، وإليها يعود اختلاف الرأي في ضمان اتلاف الخمر وكسر أوانيها وكسر آلات اللهو مما تحفل به كتب المذاهب .

أما ضمان التجاوز وهو ما يعنينا في نطاق الاحتساب فقد قال الفقهاء « إن المدافع متى خالف وعدل إلى رتبة مع إمكان الاكتفاء بما دون ضمنه وحرم عليه » .

وقال الزيدية من الشيعة « إن عدل إلى الأشد وهو يندفع بالأخف ضمن[٦١] والحكم ذاته عند الشيعة الإمامية[٦٢] . والضمان يستوعب المسئولية المدنية والجنائية .

تأصيل واجب الاحتساب :

إذا كان الاحتساب على هذا المستوى من الأهمية وتراثه الفقهي ــ كما وضح ــ بالغ الثراء والخصوبة فما هو تأصيله النظري ؟

لقد طرح الفقهاء ــ في مجالى الشريعة والقانون ــ نظريات عدة لتأصيل الدفاع الشرعي ــ العام والخاص منه ــ وكلها وضعت تحت المجهر تشريحا ونقدا ومن أحدث ما طرح في الفقه المعاصر نظريتان :

النظرية الأولى[٦٣]: وتؤسس الدفاع الشرعي على فكرة الإباحة الأصلية ، ونقدنا الرئيسي لهذه النظرية أنها لاتفسر لنا وجوب الاحتساب .

النظرية الثانية[٦٤]: وتؤسس الدفاع الشرعي وبالتالي الاحتساب على فكرة بطلان العصمة ، ونقدنا الرئيسي لهذه النظرية أن بطلان العصمة حكم والأحكام سبيلها إلى الحكام لا الأفراد ، فهى ليست من التغيير الذي يلتزم به المحتسب .

والرأي عندنا أن الاحتساب يجد أصله في قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد ، وهى قاعدة عامة تفسر لنا الاحتساب ونطاقه ، وتفسر لنا في مجال بحثنا لماذا نطالب المحتسب بالإقدام في حالة ولو ترتب عليها استباحة حرمة الحياة الخاصة ، بينما نطالبه في حالة أخرى بالإحجام والتوقف .

إن وجوب المنع في مجال الاحتساب يتعلق بكل المحظورات الشرعية . فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتساويان في الوجوب ، ومنع الصغائر مثل منع الكبائر ، والكل مطلوب منعه ، فإذا تعددت وجب المنع على الجمع ، فإذا قدر

على منع المنكرين دفعة واحدة لزمه ، وإن قدر على دفع أحدهما دفع الأفسد فالأفسد[٦٥] ، وإذا اجتمعت مصلحة ومفسدة ، درئت المفسدة لأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح ، فكلما كانت مصلحة إنكار المنكر أرجح من مصلحة ترك التجسس وجب ، وكلما كانت مفسدة ترك إنكار المنكر أقل من مفسدة التجسس امتنع ، وعلى ضوء هذا التأصيل نفهم ما جاء به تراثنا الفقهي من الفروع والتفاصيل .

والحمد لله رب العالمين

الهوامش

---

(١) سورة النمل : الآية ١٨ .

(٢) روائي انجليزي شهير له عدد من المؤلفات الروائية في تصوير محنة الإنسان والعدوان على حرماته الشخصية والعامة مثل « ١٩٨٤ » أو طغيان السلطة و« مزرعة الحيوانات » .

(٣) السرخسي : المبسوط جـ ٩ ص ١٨٨ .

(٤) المرجع السابق ص ١٤١ .

(٥) الراغب الأصفهاني : المفردات تحقيق محمد سيد الكيلاني ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ .

(٦) الجامع لأحكام القرآن . ط دار الكتب تصوير بيروت . جـ ١٢ ص ٢١٢ وما بعدها .

(٧) الخطيب الشربيني : مغني المحتاج جـ ٤ ص ١٩٩ .

(٨) النحل : الآية ٨٠ .

(٩) الخطيب الشربين : مغني المحتاج . جـ ٤ ص ١٩٨ . القرطبي : أحكام القرآن جـ ١٠ ص ١٥٣ ، حيث تمتد الحماية إلى كل المساكن دائمة ومؤقتة فعدم التأقيت ليس صفة في المسكن محل الحماية .

(١٠) ابن حزم ـــ المحلي ـــ ط بيروت جـ ٦ ص ١٥٦ .

(١١) الفتاوي الهندية جـ ٦ ص ٨٩ ، روضة الطالبين جـ ١٠ ص ١٩٧ ، المغني جـ ١٠ ص ٣٥٥ ، شرح منح الجليل جـ ٤ ص ٥٦١ .
والرأي الراجح عند المالكية وبعض الأحناف يقول بالضمان ودليلهم قوله ﷺ (لا يحل دم امرىء يشهد أن لا إله إلا الله إلا بإحدى ثلاث نفر النفس بالنفس ، والثيب الزاني ، والتارك لدينه المفارق للجماعة .

(١٢) الجويني : الغياثي . تحقيق د . عبد العظيم الديب ـــ قطر ـــ ط ١٤٠٠ ص ٤٨٦ ، ٤٨٧ باختصار .

(١٣) الموافقات : تحقيق عبد الله دراز جـ ٢ ص ٣٢٢ - ٣٢٣ مع الاختصار .

(١٤) د . مصطفى كمال وصفي الإسلام والنظام الإداري.ط ١٩٧٤ ، ص ١٤٧ .

(١٥) الموافقات . جـ ٢. ص ٢٢٣ .

(١٦) د . فتحي الدريني : نظرية التعسف في

استعمال الحق ط ٢ بيروت ١٩٧٧ ص ٢٨٥ - ٢٨٦ .

(١٧) القرافي : الفروق جـ ٢ ص ١٤٠ وما بعدها .

(١٨) الموافقات : جـ ٢ ص ١٨٨ .

(١٩)الخطيب الشربيني : مغنى المحتاج . جـ ٤ ص ١٠٩٩ .

(٢٠) وقد بدأت ممارسة الاحتساب ، ونشأ التفكير الفقهي فيه ، منذ عصر الرسالة ، فاحتسب الرسول ، وكلف بعض أصحابه بالاحتساب ،وقام الصحابة به خلفاء وولاة وأفراداً ، إلا أن التأليف في الحسبة جاء متأخرا ، وفي مرحلته الأولى لم يفرد للكتابة عن الاحتساب ، بل ورد مختلطا بالمباحث الفقهية ، وعلى شكل إشارات في كتب الفقه ، ثم جاءت المرحلة الثانية لتقدم دراسات مستقلة عن الاحتساب تؤكد تطوره باعتباره مؤسسة حكومية ، وقد أشارت المراجع إلى أن الرسول ﷺ رحل إلى الرفيق الأعلى وسعيد بن العاص على سوق مكة ، وعمر بن الخطاب على سوق المدينة ، إلا أن أول إشارة عن الحسبة والمحتسب باللفظ جاءت في أوائل القرن الثاني الهجري فيما كتبه وكيع بن الجراح عن تعيين مهدي بن عبد الرحمن ثم اياس بن معاوية محتسبين في واسط ، وعاصم الأحول محتسبا في الكوفة ، وأول كتاب وصلنا مما أفرد عن الحسبة هو كتاب « أحكام السوق » للفقيه المالكي يحيى بن عمر ، فعنوانه يحمل مسمى الحسبة في المغرب العربي والأندلس إلا أن أواخر القرن الثالث الهجري شهد مؤلفا عن الحسبة عنوانه « الاحتساب » كتبه الإمام الزيدي ناصر الحق الأطروش ، وأهمية الكتاب تأتي من كونه أول مؤلف مستقل ترد فيه مصطلحات الاحتساب والحسبة والمحتسب .

(٢١) الجويني : الارشاد ، تحقيق محمد يوسف موسى . ط الخانجي ص ٣٦٨ .

(٢٢) د . مصطفى كمال وصفي : النظام الإداري في الإسلام . ص ١١٧ .

(٢٣) د . صلاح الدين الناهي : نصوص قانونية وشرعية . بغداد ١٩٦٩ ص ١٨٣ .

(٢٤) الشاطبي : الموافقات . جـ ٢ ص ٩ .

(٢٥) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، تحقيق د . عبد الكريم عثمان . ط أولى ص ٧٤١ ، ويرى جانب كبير من الفقهاء أن المنكر هو موجب الحسبة وقد انتقد أستاذنا الدكتور عوض محمد — بحق — هذا الرأي وانتهى إلى أن موجب الحسبة هو المفسدة عموما وقسمها بالنسبة إلى مصدرها إلى منكرات ونوازل ، والرأي عندنا أن موجب الحسبة هو ترك المعروف ، وفعل المنكر وكلاهما محظورات شرعية — راجع د . عوض محمد موجب الحسبة — بحث مخطوط ص ٣ ، ٤ .

(٢٦) د . عبد الفتاح الصيفي : شرط الظهور الموجب للحسبة — مجلة « هذه سبيلي » الرياض عدد ٣ ص ٢٥٤ ، د . عوض محمد المرجع السابق ص ٢٩ .

(٢٧) أبو بكر الخلال : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، تحقيق عبد القادر عطا ، ط ١ ، ١٩٧٥ ص ١١٥ ، وعكس هذا الرأي راجع أستاذنا الدكتور عبد الفتاح الصيفي : شرط الظهور الموجب للحسبة ، المرجع السابق ص ٢٥٤ ، وقد ضرب لرأيه المثال المذكور بالمتن .

(٢٨) ابن نجيم : البحر الرائق جـ ٥ ص ٤٢ .

(٢٩) العز بن عبد السلام : قواعد الأحكام ، ط دار الجيل جـ ١ ص ٢٥٠ .

(٣٠) الجويني : غياث الأمم ، ص ٢٢٩ ، قارن الغزالي إحياء علوم الدين جـ٢ . ص ٢٨٤٣ .

(٣١) أبو عبد الله التلمساني : تحفة الناظر وغنية الذاكر ، تحقيق علي الشنوفي ص ١٩ .

(٣٢) د . محيى الدين عوض : العلانية في قانون العقوبات ، رسالة حقوق القاهرة ١٩٥٥ .

(٣٣) وهو رأي أستاذنا الدكتور عوض محمد في بحثه القيم عن موجب الحسبة . راجع ص ٣٢ .

(٣٤) خاصة وأن اللمس والشم والذوق كما يقول الجويني عبارة عن الاتصالات وليست هى الإدراكات ، راجع الإرشاد — ص ١٨٥ ، ١٨٦ .

(٣٥) الحموي : غمز عيون البصائر . جـ ١ ص ٢٠٤ والعبارة وردت أصلا في الأشباه والنظائر لابن نجيم .

(٣٦) الصدر الشهيد : شرح أدب القاضي للخصاف . تحقيق د . هلال سرحان . جـ ٤ ص ٢٤٢ .

(٣٧) أبو زكريا الانصاري : أسنى المطالب جـ ٤ ص ١٦٩ .

(٣٨) قارن أستاذنا د . عوض محمد « موجب الحسبة » حيث يرى أن الظهور شرط لوجوب الحسبة لا لاستمرار وجوبها ، ولكنه ينتهى إلى رأي قريب من الرأي المذكور في المتن عندما يقرر أن طروء الاحتجاب لا ينافي الظهور ، لأن احتجاب المنكر بعد ظهوره لا يعني زواله ، ولا ينفي استمرار العلم بوجوده ، فإن شرط الظهور يظل متحققا بحكم الاستصحاب بالنسبة لمن رأى المنكر رغم طروء الاحتجاب .

(٣٩) إحياء علوم الدين جـ ٢ من ٢٨٦ .

(٤٠) الخرشي على مختصر خليل ، جـ ص ١١٠ .

(٤١) الغزالي : إحياء علوم الدين . جـ ٢ ص ٣٧٤ ، وأيضا ابن حزم « الفصل » جـ ، ص ١٧٤ ، أبو يعلى الفراء « المعتمد في أصول الدين » ص ١٩٦ - ١٩٧ .

(٤٢) المقدسي : الآداب الشرعية والمنح المرعية . ط ١ ، ١٣٤٩ هـ . جـ ١ ص ٣٢٠ .

(٤٣) القاسمى : محاسن التأويل جـ ٥ ص ١٢١ .

(٤٤) الصنعانى : سبل السلام . جـ ٤ ص ١٩٩ .

(٤٥) حاشية العدوى : على هامش الخرشى : جـ ٣ ص ١١ .

(٤٦) ابن نجيم : الرسائل . ص ١٢٨ — ١٣٠ ، الماوردي : الأحكام السلطانية . ص ٢٥٢ ، الغزالي : إحياء علوم الدين . جـ ٢ ص ٣٢٤ ، أبو عبد الله التلمساني : غنية الذاكر . ص ٢٠ ، ٢١ ، المقدسي : الآداب الشرعية ، ص ٣٢٠ جـ ١ .

(٤٧) الماوردي : الأحكام السلطانية . ص ٢٥٣ .

(٤٨) الغزالي : احياء علوم الدين ص ٣٢٤ ، المقدسي : ص ٣٢٠ . الأداب الشرعية .

(٤٩) أبو عبد الله التلمساني — غنية الذاكرة . ص ٢٠ .

(٥٠) ابن نجيم : الرسائل ص ١٢٩ - ١٣٠ .

(٥١) الشوكاني : السيل الجرار . جـ ٤ ص ٥٩٠ وما بعدها .

(٥٢) ابن أبي الدم : أدب القضاء . تحقيق هلال سرحان . جـ ٢ ص ١٠٣ .

(٥٣) البناية شرح الهدايه : المجلد السابع . ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٥٤) السمناني : روضة القضاء ، جـ ١ ص ٢٠٥ ، قارن الخطيب الشربيني ، مغني المحتاج . جـ ٤ ص ١٩٦ .

(٥٥) المعتمد في أصول الدين — ص ١٩٧ .

(٥٦) غنية الذاكر . ص ٢٠ .

(٥٧) د . عوض محمد : دراسات في الفقه الجنائي الإسلامي ط . ٢ ص ١٢٣ .

(٥٨) ابن نجيم : البحر الرائق ، جـ ٥ ص ٤٢ .

(٥٩) الخطيب الشربيني : مغني المحتاج . جـ ٤ ص ١٩٦ .

(٦٠) أبو زكريا الأنصاري : أسنى المطالب . جـ ٤ ص ١٦٧ .

(٦١) أحمد قاسم : التاج المذهب . جـ ٤ ص ٣١٥ .

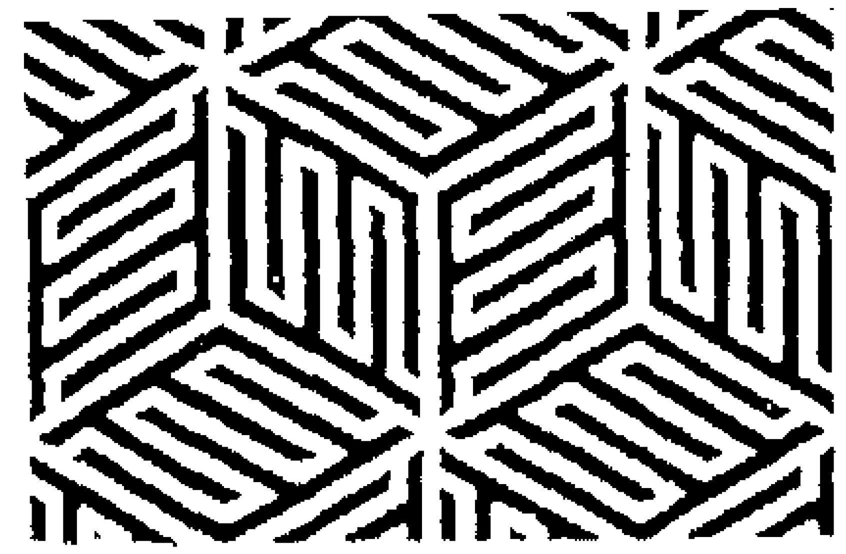
(٦٢) المحقق الحلي : شرائع الإسلام . جـ ٤ ص ١٩٠ . والذي يتأمل نص أهل السنة ونص الزيدية يرى اهتمام أهل السنة بإبراز البعد الديني في النص على التحريم الذي يصبح به المحتسب آثما قضاءً وديانة بينما اكتفى الزيدية بالضمان أي بالإثم قضاء .

(٦٣) د . دَاود سليمان العطار : تجاوز الدفاع الشرعي ، رسالة حقوق القاهرة ١٩٧٧ ، مطبوعة على الآلة الكاتبة ص ٢٦ . حيث طرح هذه النظرية بديلا عن النظريات المنتقدة .

(٦٤) د . محمد سيد عبد التواب : الدفاع الشرعي في الفقه الإسلامي ، رسالة ط ١ سنة ١٩٨٣ . ص ١٣٣ . وقد طرح فيها هذه النظرية .

(٦٥) العز بن عبد السلام : قواعد الأحكام . جـ ١ . ص ١٢٨ .





أبحاث



تذبذب أسعار النقود الورقية "٣"

وأثره على الإلتزامات على ضوء قواعد الفقه الإسلامي..

د . على محيى الدين القرة داغى

الترجيح ، والتكييف الفقهي :

رأينا فيما سبق كيفية ظهور النقود الورقية ، وكيف أن الخلاف قد ثار بين العلماء عند بداية ظهوره ، حيث لم يعترف بها بعضهم ، بل لم يجعلوها نقداً ولا مالاً فلم يوجبوا فيها زكاة ولا غيرها من الأحكام التي تترتب على النقود الذاتية من الذهب والفضة ...

وهذا القول إذا كان في وقته سائغاً ومقبولاً للاعتبارات السابقة التي صاحبت نشأتها حيث كانت لاتخلو من كونها سندات في بداية ظهورها ، كما أن النقد الذهبي ، أو الفضي كان سائداً ... فإن هذا الرأى لم يعد مقبولاً في عصرنا الحاضر بعد أن صارت النقود الورقيه هى السائدة لاغير ، وأصبحت هى أساس المعاملات ، وأثمان الأشياء ، ورؤوس الأموال ، وبها يتم البيع والشراء وسائر المعاملات ، ومنها تصرف الأجور والرواتب والمكافآت ، إنها تدفع مهراً فتستباح بها الفروج شرعاً دون أى اعتراض ، وتدفع ثمنا في النفائس وغيرها، وأجراً للجهد البشرى ودية في القتل ، وغير ذلك من الأحكام(٢٧٠)

وإذا كان القول السابق لم يعد له مبرر لقبوله لما فيه من تفريط فإن القول بأن النقود الورقية مثل النقود الذهبية أو الفضية في كل الأحكام قول لايجد لنفسه مستنداً مقبولاً من نصوص الشريعة الغراء ، ولا يدعمه الواقع المعاصر الذي نعايشه ، ولا يخفى الغلو والإفراط الذى يصاحبه .

ومن هنا فالعدل دائماً كامن في الوسطية التي هى سمة ديننا وشرعنا ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾(٢٧١) وهى القول بنقدية هذه الأوراق المالية ،

وبالتالي وجوب الزكاة فيها باعتبار قيمتها الموازية لنصاب الذهب ، أو الفضة — كما سبق — وكونها صالحة للثمنية والحقوق والالتزامات ، ولكنها مع ذلك لا تؤدي جميع الوظائف التي تؤديها النقود الذاتية" ، وبعبارة أخرى إنها نقود ولكنها لاتؤدي جميع وظائف النقود الذاتية ، وإنما تؤدي بعضها ، ولذلك يلاحظ فيها المالية والقيمة ، كما يلاحظ فيها عدم جواز الربا فيها ، وعدم التأجيل إذا بيع بعضها ببعض .

فكما أننا لا نعتبر الريال القطري جنساً شاملاً للريال السعودي أو بالعكس ، بل ننظر عند الصرف إلى قيمة كل واحد منهما ، فكذلك الأمر عندما تحدث فجوة بين ما وقع عليه العقد ، ومايجب أداؤه بعد فترة زمنية ، وذلك لأن غطاء النقود الورقية الآن ليس ثابتا — كما سبق — وإنما هو تابع لدولتها التي تصدر منها ، فإذا كان هذا الغطاء متجدداً متغيراً فلابد أن تكون النقود التابعة له متغيراً يلاحظ فيها هذه التغيرات ، على عكس النقود الذاتية التي تستمد قوتها الشرائية من ذاتها وكونها تصلح للسلعة حيث إنها معدن نفيس حتى لو بطل التعامل بها نقداً لبقيت قيمتها المالية معدنا وصالحة لكثير من الاستعمالات — كما سبق .

ثم الاعتراف بأن نقودنا اليوم لا تؤدي جميع الوظائف التي كان النقدان المعدنيان — الذهب والفضة — يؤديانها لا يتعارض مع القواعد العامة في الاقتصاد الحديث ، بل يعترف بذلك بوضوح ، ولذلك فمفهوم النقد مرن جداً يشمل أنواعاً كثيرة بعضها لايؤدي إلا وظيفة واحدة ، يقول الدكتور محمد يحيى : «وهذه الوظائف الأربع للنقود تعتبر متكاملة في المجتمع الذي يسوده نظام اقتصادي مستقر ... فإذا ماعجزت النقود المتعارف عليها عن القيام بإحدى هذه الوظائف فإنها تفقد خاصيتها ... ففي حالة الانهيار المفاجىء لقيمة النقود ، فإنها تفقد ميزتها ، أو وظيفتها كوسيلة للمعاملات الآجلة ، ومن ثم تفقد كذلك وظيفتها كوسيلة الاحتفاظ بالثروة ، أو لاختزان القيمة ...»(٢٧٢) ويقول الدكتور أحمد عبده : «كذلك يعتبر الكثيرون أن الوظيفتين الأوليين للنقود (وهما وسيط للتبادل ومقياس للقيم) وظائف أصلية ، أما الوظيفتان الأخيرتان (أي مخزن للقيم ومعيار للمدفوعات الآجلة) فتعدان وظائف مشتقة»(٢٧٣)

ثم إن مفهوم النقود اليوم واسع جداً حيث يشمل النقود السلعية ، والمعدنية ، والمساعدة ، والورقية ، والمصرفية ، وظهرت الآن في أوروبا نقود أخرى مثل نقود البلاستيك ، فكلها نقود مع أن أكثرها لاتؤدي جميع الوظائف التي كانت تؤديها النقود المعدنية(٢٧٤) .

يقول الاستاذ حمدي عبد العظيم : «إن النقود المعدنية (الذهب والفضة) لاتستخدم فقط كوسيلة للتبادل ، وإنما تستخدم كذلك كمخزن للقيمة ، وكمعيار للمدفوعات الآجلة ، وذلك

خلافاً لما هو عليه الحال في الاقتصاديات غير الإسلامية التي أدت فيها النتائج السيئة المترتبة على عدم وجود غطاء للعملة ، وما يتبعه من حدوث أزمات مختلفة إلى مجرد الاقتصار على وظيفة واحدة للنقود ، وهى كونها وسيلة للتبادل »[٢٧٥] .

وفي نظري أن نظام النقود اليوم ــ ولاسيما النقود الورقية ــ نظام خاص لايمكن إجراء جميع الأحكام الخاصة بالنقود المعدنية ــ الذهب والفضة ، حتى ولا الفلوس ــ عليها ــ كما ذكرنا ــ فهو نظام خاص جديد لابد أن نتعامل معه على ضوء نشأته ، وتطوره وغطائه ، وما جرى عليه ، ومن هنا فما المانع من أن نقره كوسيط للتبادل التجاري ، ولكنه مع ذلك نلاحظ فيه قيمته ، ونربطه إما بالذهب ، أو بسلة السلع ــ كما نذكر فيما بعد ــ وبذلك أخذنا بإيجابياته ، وطرحنا سلبياته ، وهذا الحل هو الحل الأمثل في نظري إلى أن يعود نظام النقدين : الذهب والفضة ، أو يصلح نظام النقد الدولي .

فَقَدْ فَقَدَ النقد الورقى الحالي كثيراً من وظائفه الأساسية فلم يعد ــ مثل السابق ــ مقياساً للقيم حتى في الغرب الذى نشأ فيه ، ولامخزوناً للثروة ، حيث إن الكثيرين يخزنون ثرواتهم بغيره ، أو بالعقارات ونحوها ، ولذلك حينما تظهر بادرة حرب ، أو مشكلة سياسية خطيرة يقدم الناس ــ ولاسيما في الغرب ــ على شراء الذهب فترتفع أسعاره[٢٧٦] .

فقيمة نقودنا الحالية تكمن في قدرتها الشرائية ــ كما ذكرنا ــ ولذلك يقول الإمام السرخسي قبل عدة قرون «إنما المقصود المالية ، وهى باعتبار الرواج في الأسواق »[٢٧٧] .

والخلاصة :

أن الرأى الذى يطمئن إليه القلب هو رعاية القيمة في نقودنا الورقية في جميع الحقوق الآجلة المتعلقة بالذمة من قرض ، أو مهر ، أو بيع ، أو إجارة أو غيرها مادام قد حصل غبن فاحش بين قيمة النقد الذي تم عليه الاتفاق وقدرته الشرائية في الوقتين ــ أى وقت العقد ، ووقت الوفاء ، وسواء كان المتضرر دائناً أو مدينا ، والذى نريده هو تحقيق المبدأ الذى أصله القرآن الكريم ، وعبر عنه الرسول ﷺ بقوله : «قيمة عدل لا وكس ولا شطط»[٢٧٨] .

ومن هنا فالنقود الورقية إما نقول : إنها قيمية يلاحظ فيها قيمتها عند الرد والوفاء حينا تكون مؤجلة ، وهذا لا يعنى القول بجواز الربا فيها، فلا يجوز بيع ريال قطري بريالين مثلاً ، لا حالاً ولا نسيئة ، بل يلاحظ فيها قيمتها يوم قبضها عندما تكون مؤجلة ، هذا تكييف ، ويسعفنا تكييف آخر وهو أن نقول : النقود الورقية مثلية ، ولكنها عند الفرق الشاسع بين حالتي القبض والرد تفقد مثليتها وقد ذكرنا لذلك أمثله تحول فيها المثلى إلى القيمى مثل الماء الذى أتلفه

شخص ، أو استقرضه في الصحراء عند عزته وندرته ، فلا يكفيه الرد بالمثل ، وإنما لابد من قيمته ملاحظاً فيها الوقت والمكان — كما سبق — فكذلك المثلى الذى دخلت فيه الصنعة فجعلته من القيميات كالحلى ونحوه .

ومن هنا فالنقود الورقية يلاحظ فيها القيمة يوم قبضها مادام وجد فرق كبير — أو كما يسميه الفقهاء غبن فاحش — بين الحالتين ، فكما يلاحظ بين ريال قطري وريال سعودي قيمتهما عند الصرف ، فكذلك لابد من الفرق بين ليرة لبنانية كان غطاؤها قوياً ، وليرة في وقت ضعفها وضعف غطائها ، فما دام المقابل قد تغير فما يبنى عليه ينبغي أن يلاحظ فيه هذا التغير ، وهذا هو في الواقع منطق ظهور النقد الورقي حيث كان بمثابة السند والإثبات في بداية ظهوره ، ثم أصبح يغطيه غطاء من الذهب ، ثم لما ألغى هذا الغطاء أصبح ينظر إليه باعتبار قوته الشرائية ، بل لايزال ينظر الصندوق المالي العالمي إلى قيمته في مقابل الذهب ، وأن هناك محاولات جادة من قبل اقتصاديين لإعادة ربطه مرة أخرى بالذهب للخروج من هذا المأزق ، كما أن مندوب أمريكا — كما ذكرنا — قد طالب في مؤتمر صندوق النقد الدولي بضرورة ربط الدولار الأمريكي بالذهب ، بأن يعترف المؤتمرون بأن الدولار يساوي كذا من الذهب ، فرفضوا ذلك بناءً على أن أمريكا تريد الحصول على هذا المغنم دون أن يقدم الغطاء الحقيقي له .

ومن جانب آخر فعلماؤنا الكرام لاحظوا الوزن في الدينار الذهبي المضروب لدولة واحدة ، حيث أجازوا بيع دينار وزنه أكبر بدينار آخر وزنه أقل مع أخذ الزيادة ، وماذلك إلا لملاحظة القيمة الناتجة من القدر .

ومن هنا فالعملات الورقية إذا بيع بعضها ببعض نقداً فإذا كانا من جنس واحد مثل الريال القطري فلا تجوز الزيادة لأنها تكون بلا مقابل ، وإذا كانا من جنسين مختلفين مثل الريال القطري والريال السعودي — مثلاً — فيجوز الزيادة بالاتفاق ، وما ذلك إلا لملاحظة قيمة كل واحد منهما ، أما إذا كان على الإنسان دين بعملة ورقيه سواء كان هذا الدين كان بسبب القرض ، أوالبيع ، أو الإجارة ، أو المهر ، أو الضمان أو أى سبب آخر فحينئذ ننظر إلى قيمة هذا النقد باعتبار الزمنين — أما زمن تنشأة الدين وزمن الرد — مع ملاحظة مكان الدين ، فإذا وجد فرق شاسع فلا بد من رعايته وإلا فلا داعي ضماناً للاستقرار ، ورعاية للعدالة ، وتوازناً بينهما . وهذا الحكم لايقتصر على القرض بل يشمل جميع الحقوق والالتزامات الآجلة ، يقول العاصمي : «وكثير من الأصحاب تابعوا الشيخ تقى الدين في الحاق سائر الديون بالقرض ، وأما رخص السعر فكلام الشيخ صريح في أنه يوجب رد القيمة ، وهو الأقوى»(٢٧٩) .

فعلى ضوء هذا فالتساوي والتماثل ،

والتفاضل والتعامل والزكاة باعتبار قيمة النقود ، إذن فما دام سعر الريال — مثلا — في وقت واحد ومكان واحد لاتتصور فيه الزيادة فلا تحتاج إلى رعاية القيمة ، وكذلك في وقتين لم تتغير فيهما قيمته بشكل يؤدي إلى الغبن الفاحش فعلاً لاتصوراً وتخمينا .

وحتى تكون أبعاد هذا الرأى الذى نختاره واضحة المعالم فلابد أن نذكر التأصل الفقهي له ، والمعيار الذي نعتمد عليه عند التقويم ، ومتى نلجأ إليه ؟ وزمن التقويم ومكانه ، ومايدور في هذا الفلك من حلول ممكنة .

التأصيل الفقهي للمسألة :

لاشك أن مسألة النقود الورقية لم تكن موجودة في عصر النبى ﷺ ولا في عصر الصحابة والتابعين ، بل ولا في عصر الفقهاء المجتهدين ، وإنما ظهرت — كما سبق — في حدود القرنين الأخيرين ، ومن هنا فلا أمل ولا طمع لنا في أن نحصل على نص خاص يعالج هذه المسألة بخصوصها ، ولكن لما كان الإسلام ديناً خالداً تضمن من المبادىء الكلية والقواعد العامة ما يمكن استنباط حكم كل قضية مهما كانت جديدة على ضوئها ، إذن فالقضية قضية المبادىء والمقاصد العامة للشريعة وليست قضية حادثة واقعة نص عليها ، ومن هنا نذكر بعض المبادىء العامة التي تندرج تحتها هذه المسألة ، ثم نعرج إلى بعض جزئيات ذكرها الفقهاء يمكن الإفادة منها لتوضيح أبعاد الحل المقترح باذن الله تعالى .

أولا : المبادىء العامة القاضية بشكل قاطع على تحقيق العدالة ، والمصلحة الحقيقية للإنسان ، ورفع الظلم والمفسدة عنه ، فيقول الله تعالى بخصوص الربا : **﴿وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تَظلمون ولا تُظلمون﴾** (٢٨٠) وقد ذكر المفسرون أن بنى غِيَرَة كان لهم ربا على بنى المغيرة فطلبوه منهم فقال بنو المغيرة : لانعطي شيئاً ، فإن الربا قد وضع ، ورفعوا أمرهم إلى عتاب بن أسيد بمكة ، فكتب به إلى رسول الله ﷺ فنزلت هذه الآية ، حيث أمرتهم وغيرهم أن يرجعوا رؤوس الأموال إلى أصحابها بدون نقص ولا شطط" (٢٨١) . فإذا كان هذا هو عدل الإسلام مع المرابين فكيف يقبل أن يتضرر المقرض ويغبن هذا الغبن الفاحش . وإذا كان الإسلام قد دعا إلى الإحسان بالدائن وقال ﷺ : «خير الناس أحسنهم قضاءً» (٢٨٢) فكيف يقبل أن يقع عليه ضرر وظلم ؟

إن الإسلام هو دين العدالة ودين العرفان بالجميل ، والإحسان ، وهو قد دعا إلى رد الإحسان بالإحسان ، بل الرد بالأحسن **﴿إذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها﴾** (٢٨٣) وضرب الرسول ﷺ القدوة الصالحة والأسوة التي يحتذى بها في رد القرض بالأحسن حيث استقرض جملاً وردّ جملاً أحسن منه سناً وقال : «خياركم أحسنكم قضاءً» (٢٨٤) فكيف

يقبل أن يدفع شخص دم قلبه وتحويشة عمرة وخلاصة جهده وكده في زمن من الأزمان ، ثم ترجع إليه نقوده بعد هذه الفترة التي احتسب فيها أجره إلى الله تعالى وقد فقدت قيمتها الشرائية ، وعادت إليه وهي لايشترى بها شيء يذكر بعد أن كانت تشتري بها أغلى الأشياء ، فقد حدث أن أحد الفلاحين جاء إليه شخص يطلب منه مبلغاً من المال ، فلم يجده عنده ، فباع من دماثة خلقه بقرته بخمسين جنيها وسلمها إليه ، ومضت الأيام حتى أصبح المدين موسراً فرجع بخمسين جنيها إلى دائنة ، فوقف الفلاح ينظر إلى هذا المبلغ الزهيد الآن : ماذا يفعل به فنطق من فطرته قائلا : يا أخي لا أريد هذا المبلغ ، وإنما أريد أن نشتري لي بقرة مثل بقرة ، فتخاصما ولجئا إلى عالم المنطقة فأفتى بوجوب رد المثل ! فهل خمسون جنيهاً الآن مثل لخمسين جنيهاً قبل عشرين سنة ؟ أين المثلية ؟ وعلى أى معيار ؟

ذكرنا في السابق عند كلامنا عن المثلية والقيمية أن هذه القاعدة العظيمة ما وضعها الفقهاء إلا لتحقيق العدالة ، والوصول إلى التعادل والمساواة بين الحقوق المطلوبة والمدفوعة فهل يحقق العدالة القول بمثلية النقود الورقية في الحقوق والالتزامات الآجلة ؟

نرى القرآن الكريم والسنة المشرفة يركزان بشكل منقطع النظير على الميزان المستقيم والعدالة ، فقال تعالى : ﴿**الرحمن علم القرآن خلق الإنسان ... والسماء رفعها ووضع الميزان ألا تطغوا في الميزان وأقيموا الوزن بالقسط ولاتخسروا الميزان**﴾[٢٨٥] فكأن الحكمة من نزول القرآن هو إقامة الوزن بالقسط وعدم الهوادة والتساهل في الميزان ، ولذلك نرى قد كرر الوزن والميزان في هذه الآيات القليلة أربع مرات ، بل قد تكررت ألفاظ العدل ، والقسط والميزان ومشتقاتها في القرآن الكريم ستاً وسبعين مرة ، بل أشار القرآن الكريم إلى أن قيام الكون كله يكون بالعدل فقال تعالى : ﴿**شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط**﴾[٢٨٦] قال الماوردي : « معناه أن قيام ما خلق وقضى بالعدل ، أى ثباته » .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية « إن الربا إنما حرم لما فيه من أخذ الفضل وذلك ظلم يضر المعطي فحرم لما فيه من الضرر »[٢٨٧] وقال أيضا : « والأصل في العقود جميعها هو العدل فإنه بعثت به الرسل ، وأنزلت الكتب »[٢٨٨] .

ومن المبادىء العامة في هذا الميدان قول النبى ﷺ : « لاضرر ولاضرار »[٢٨٩] الذى أصبح قاعدة فقهية نالت القبول عند جميع الفقهاء ، بل جعله الشاطبي من القطعيات التي تزاحمت عليها أدلة الشرع من الكتاب والسنة[٢٩٠] ، مثل قوله تعالى : ﴿**ولاتمسكوهن ضراراً لتعتدوا**﴾[٢٩١] وقوله تعالى : ﴿**ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن**﴾[٢٩٢] ، وقوله تعالى : ﴿**ولاتضار والدة بولدها**﴾[٢٩٣]

إلى غير ذلك من الآيات التي منعت الضرر إطلاقاً حتى بين الوالد وولده ، وأما السنة فقد أكدت هذا الجانب بما لايمكن ذكره في هذا المجال منها أن الرسول ﷺ أمر أحد الصحابة أن يقلع شجرة شخص لأنها كانت تضره ، وعلل ذلك بالضرر حيث روى أبو داود بسنده أن سمرة بن جندب كانت له شجرة نخل في حائط ــ أى بستان ــ رجل من الأنصار معه أهله ، فكان سمرة يدخل إلى نخله فيتأذى به الأنصاري ويشق عليه ، فطلب إليه أن يبيعه ، فأبى ، فطلب إليه أن يناقله ، فأبى ، فأتى النبى ﷺ فذكر له ، فطلب إليه النبى ﷺ أن يبيعه فأبى ، فطلب إليه أن يناقله ، فأبى ، قال : فهبه له ولك كذا وكذا ... ، فأبى ، فقال : «أنت مضار» فقال ﷺ للأنصاري : «اذهب فاقلع نخله»(٢٩٤) وقال ﷺ أيضا : «من ضار أضر الله به ، ومن شاق شاق الله عليه»(٢٩٥) .

ومن هذا المنطلق فلا يمكن أن تكون الجزئيات مخالفة للقواعد العامة الشرعية ، ولا التطبيقات مناقضة للأصول العامة المقررة ، يقرر القرافي أن الكليات المقررة في الشريعة هى أصولها وأن الجزئيات مستمدة من هذه الأصول الكلية شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات ، فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها ، فمن أخذ بنص مثلاً في جزئى معرضاً عن كليّه فقد أخطأ وكما أن من أخذ بالجزئى معرضاً عن كليّه فهو مخطىء ، كذلك من أخذ بالكلى معرضاً عن جزئيّه(٢٩٦) .

فعلى ضوء ذلك فالقول بمثلية النقود الورقية واعتبارها مثل الذهب والفضة في جميع الأحكام ، أو حتى في أكثرها مادام يترتب عليه هذه المظالم لأصحاب الحقوق ، وهضم لحقوقهم لايتفق مع هذه المبادىء العامة القاضية برعاية العدل وعدم الظلم ، ودفع الضرر والضرار ، ولاسيما أن النقود الورقية لم يرد فيها نص خاص في كتاب الله ولا في سنة رسوله ﷺ إذن فينبغي أن نُطبق عليها القواعد العامة والمبادىء التى تحقق العدالة .

ثانيا : بعض مسائل فقهية سابقة يمكن أن تكون لنا أرضية صالحة للقياس عليها مثل القضايا التي ذكرها فقهاؤنا السابقون بخصوص الفلوس ، والدراهم والدنانير المغشوشة حيث كانت تقدر قيمتها حسب نسبة التعادل بينها وبين الذهب ، أو الفضة ، أو على أساس رواجها في السوق ، وأن القيمة ملاحظ فيها عند إلغائها ، أو رخصها ، أو غلائها عند بعض الفقهاء ، كما نجد أصولاً صالحة في هذه المسألة بخصوص ماذكرناه في القيمى والمثلى على ضوء ما يأتي :

١ ــ الرد في القيمي يكون بالقيمة عند جمهور من قال بفرض القيمى من الفقهاء ــ كما سبق ــ وعلى ضوء المعايير التي

ذكرناها وجدنا أن إدخال النقود الورقية في المثلى ليس من السهل قبوله – كما سبق –

فإذا لم تدخل النقود الورقية في المثلى فهى من القيميات فيكون الرد فيها في الحقوق والالتزامات الآجلة بالقيمة، وحينئذ لايكون هناك أى إشكال في رعاية القيمة وقد ذهب وجه للشافعية وغيرهم إلى اعتبار النقود المغشوشة والفلوس من القيميات

٢ – رعاية القيمة عند رخص الفلوس والدراهم المغشوشة. لاخلاف بين الفقهاء عند إعواز المثلى يرجع إلى قيمته، غير أنهم اختلفوا في الفلوس والنقود المغشوشة هل يجب الرد فيها بالمثل أو بالقيمة عند غلائها، أو رخصها، أو كسادها، أو انقطاعها؟[٢٩٧]

هذا ما ثار منه الفقهاء:

أ: **اتجاه يعتد بالمثلية**.

فذهب جماعة منهم المالكية – في المشهور – والشافعية والحنابلة وأبو حنيفة إلى رعاية المثلية في هذه الصور على التفصيل الآتي: يقول خليل: «وإن بطلت فلوس فالمثل وإن عدمت فالقيمة وقت اجتماع الاستحقاق والعدم» وعلق عليه الخرشي بقوله: «يعنى أن الشخص إذا ترتب له على آخر فلوس، أو نقد من قرض، أو غيره، ثم قطع التعامل بها، أو تغيرت من حالة إلى أخرى فإن كانت باقية فالواجب على من ترتبت عليه المثل في ذمته قبل قطع التعامل بها، أو التغير على المشهور، وإن عدمت فالواجب عليه قيمتها مما تجدد، وظهر ...»[٣٠٩] فعلى ضوء ذلك إن هذه المسألة ليست خاصة بالفلوس وإنما هى تضم جميع النقود في جميع العقود الآجلة، وقد جاء في المعيار المعرب: تحت عنوان: «ما الحكم فيمن أقرض غيره مالاً من سكة ألغى التعامل بها؟ سئل ابن الحاج عمن عليه دراهم فقطعت تلك السكة؟

أجاب: أخبرني بعض أصحابنا أن أبا جابر فقيه إشبيلية قال: نزلت هذه المسألة بقرطبة أيام نظري فيها في الأحكام، ومحمد بن عتاب حيٌّ ومن معه من الفقهاء فانقطعت سكة ابن مهور بدخول ابن عباد سكة أخرى، أفتى الفقهاء أنه ليس لصاحب الدين إلا السكة القديمة، وافتى ابن عتاب بأن يرجع في ذلك من قيمة السكة المقطوعة من الذهب ...»[٢٩٩].

وقد نص الشافعي على أن: «من سلف فلوسا، أو دراهم، أو باع بها ثم أبطلها السلطان فليس له إلا مثل فلوسه، أو دراهمه التي أسلف، أو باع بها»[٣٠٠] ويقول النووي: «ويرد المثل في المثلى» ثم يعلق عليه شارحه ابن حجر بقوله: «ولو نقداً أبطله السلطان، لأنه أقرب إلى حقه» ثم يزيد الممشى في التعليق: «فشمل ذلك ماعمت به البلوى في زمننا في الديار المصرية من إقراض الفلوس الجدد، ثم إبطالها، وإخراج غيرها وإن لم تكن نقداً»[٢٣١] ونص الحنابلة أيضا على أن القرض إذا كان فلوساً، أو مكسرة فحرمها السلطان، وتركت المعاملة بها

كان للمقرض قيمتها ، ولم يلزمه قبولها سواءً كانت قائمة في يده ، أو استهلكها لأنها تعيبت في ملكه ،نص عليه أحمد في الدراهم المكسرة ، أما الغلاء والرخص فلا يؤثران في المثل ، والمسألة تعم جميع العقود الواردة على الذمة[٣٠٢] .

وذهب أبو حنيفة أيضا إلى وجوب المثل في جميع الحالات ، بالنسبة للقرض ، أما البيع فيبطل إذا كسد الثمن قبل القبض ، أو انقطع ، وعند الصاحبين لايبطل البيع ، بل يلاحظ القيمة ، أما في القرض فيرى محمد وجوب المثل عند تغير القيمة ، ووجوب القيمة في حالتي الكساد والانقطاع ، وأما أبو يوسف فيرى اعتبار القيمة في الحالات الثلاث[٣٠٣] .

ب ــ اتجاه يعتبر القيمة :

وذهب جماعة ــ منهم أبو يوسف ، ومحمد في بعض الأحوال ، وبعض فقهاء المالكية ، ووجه للشافعية ، وبعض الحنابلة ــ إلى اعتبار القيمة على التفصيل الآتي :

يقول ابن عابدين : « قال في الولوالجية...: رجل اشترى ثوباً بدراهم نقد البلدة فلم ينقدها حتى تغيرت فهذا على وجهين إن كانت تلك الدراهم لاتروج اليوم في السوق أصلا فسد البيع ، لأنه هلك الثمن وإن كانت تروج لكن انتقص قيمتها لايفسد ، لأنه لم يهلك ، وليس له إلا ذلك ، وإن انقطع بحيث لايقدر عليها فعليه قيمتها ... » ثم قال : «يجب رد مثله . هذا كله قول أبي حنيفة ، وقال أبو يوسف : يجب عليه قيمة النقد الذي وقع عليه العقد من النقد الآخر يوم التعامل ، وقال محمد : يجب آخر ما انقطع من أيدى الناس ، قال القاضي : الفتوى في المهر والقرض على قول أبي يوسف ، وفيما سوى ذلك على قول أبي حنيفة.انتهى» قال التمرتاشي : اعلم أنه إذا اشترى بالدراهم التي غلب غشها ، أو بالفلوس وكان كل منهما نافقاً حتى جاز البيع لقيام الاصطلاح على الثمنية ، ولعدم الحاجة إلى الإشارة لالتحاقها بالثمن ولم يسلمها المشترى للبائع ثم كسدت بطل البيع ، والانقطاع عن أيدى الناس كالكساد ، وحكم الدراهم كذلك فإذا اشترى بالدراهم ، ثم كسدت ، أو انقطعت بطل البيع ، ويجب على المشترى رد المبيع إن كان قائماً ومثله إن كان هالكا وكان مثليا ، وإلا فقيمته ، وإن لم يكن مقبوضاً فلا حكم لهذا البيع أصلا ، وهذا عند الامام الأعظم ، وقالا : لايبطل البيع ، لأن المتعذر إنما هو التسليم بعد الكساد ، وذلك لايوجب الفساد ،

لاحتمال الزوال بالرواج كما لو اشترى شيئا بالرطبة ، ثم انقطع ، وإذا لم يبطل وتعذر تسليمه وجبت قيمته ، لكن عند أبي يوسف يوم البيع ، وعند محمد يوم الكساد ، وهو آخر ماتعامل الناس بها ،

وفي الذخيرة الفتوى على قول أبي يوسف ، وفي المحيط والتتمة والحقائق بقول محمد يفتى رفقاً بالناس ، ولأبي حنيفة أن الثمنية بالاصطلاح فيبطل لزوال الموجب فيبقى البيع بلا ثمن ، والعقد إنما يتناول عينها بصفة الثمنية ، وقد انعدمت ،

بخلاف انقطاع الرطب فإنه يعود غالباً في العام القابل ، بخلاف النحاس ، فإنه بالكساد رجع إلى أصله ، وكان الغالب عدم العود ... »[٣٠٤] أما إذا يكن كساد بل كانت تروج في بعض البلاد دون بعض ، وكان التعاقد في البلد الذى ذهب رواج النقد المعقود عليه فيه فحينئذ لايبطل العقد بل يتخير البائع — أو نحوه — إن شاء أخذ قيمته، وإن شاء أخذ مثل النقد الذى وقع عليه العقد ، وأما إذا انقطع النقد بحيث لم يبق في السوق فعليه من الذهب والفضة قيمته في آخر يوم انقطع ، أما إذا غلت الدراهم ، أو الفلوس أو رخصت قبل القبض لايبطل العقد ولكن له ما وقع عليه العقد عند أبي حنيفة ، وله قيمتها عند أبي يوسف من الدراهم يوم البيع والقبض قال العلامة الغزى : وعليه الفتوى.وهكذا في الذخيرة والخلاصة ... فيجب أن يعول عليه افتاءً وقضاءً ، ثم قال : «وقد تتبعت كثيراً من المعتبرات من كتب مشايخنا المعتمدة فلم أر من جعل الفتوى على قول أبي حنيفة ... بل جعلوا الفتوى على قول أبي يوسف في كثير من المعتبرات فليكن المعول عليه»[٣٠٥] ثم علق عليه ابن عابدين بأن الظاهر من كلامهم أن جميع مامر إنما هو في الفلوس والدراهم التي غلب غشها ...[٣٠٦] غير أنه ذكر أن بعض الأحناف عمموا الحكم في المغشوشة وغيرها[٣٠٧] ثم ذكر ابن عابدين مسألة مما وقعت في عصره ، رجح القول فيها بناءً على العدالة لا على الشكل والتقليد ، فقال : «ثم اعلم أنه تعدد في زماننا ورود الأمر السلطاني بتغيير سعر بعض النقود الرائجة بالنقص ، واختلف الإفتاء فيه ،

والذى استقر عليه الحال الآن دفع النوع الذى وقع عليه العقد لو كان معينا كما لو اشترى بمائة ريال افرنجي ، أو مائة ذهب عتيق ، أو دفع أى نوع كان بالقيمة التي كانت وقت العقد إذا لم يعين المتبائعان نوعاً والخيار فيه للدافع كما كان الخيار له وقت العقد ، ولكن الأول ظاهر سواء كان بيعاً ، أو قرضاً بناءً على ماقدمناه ، وأما الثاني فقد حصل بسببه ضرر ظاهر للبائعين ، فإن ماورد الأمر برخصه متفاوت ، فبعض الأنواع جعله أرخص من بعض فيختار المشترى ماهو أكثر رخصاً وأضر للبائع فيدفعه له ، بل تارة يدفع له ماهو أقل رخصاً على حساب ماهو أكثر رخصاً ، فقد ينقص نوع من النقود قرشاً ونوع آخر قرشين فلا يدفع إلا مانقص قرشين ، وإذا دفع مانقص قرشاً للبائع يحسب عليه قرشاً آخر نظرا إلى نقص النوع الآخر ، وهذا مما لاشك في جوازه» . ثم قال : «وقد كنت تكلمت مع شيخي ... فجزم بعدم تخيير المشترى في مثل هذا لما علمت من الضرر ، وأنه يفتى بالصلح حيث كان المتعاقدان مطلقي التصرف بصح اصطلاحهما بحيث لايكون الضرر على شخص واحد» ثم علل : كيف أن القضية تدور مع علتها فقال : «فإنه وإن كان الخيار للمشترى في دفع ماشاء وقت العقد وإن امتنع البائع لكنه إنما ساغ ذلك لعدم تفاوت الأنواع ، فإذا امتنع

البائع عما أراده المشترى يظهر تعنته ، أما في هذه الصورة فلا ، لأنه ظهر أنه يمتنع عن قصد إضراره ... ، فعدم النظر له بالكلية مخالف لما أمر به من اختيار الأنفع له فالصلح حينئذ أحوط ، خصوصاً والمسألة غير منصوص عليها بخصوصها ... ، فينبغي أن ينظر في تلك النقود التي رخصت ويدفع من أوسطها نقصاً ، لا الأقل ، ولا الأكثر كي لا يتناهى الضرر على البائع ، أو على المشترى »[٣٠٨] .

وهذا مانحن نؤكد عليه هنا وهو أنه مادامت النقود الورقية غير منصوص عليها إذن فلابد من رعاية مايحقق العدالة ويرفع الحيف والضرر والضرار دون النظر إلى الشكل .

وفي المذهب المالكي نجد القاضي ابن عتاب ، وابن دحون وغيرهما يقولون بالقيمة في بعض المسائل ، حيث جاء في المعيار المعرب : « سئل ابن الحاج عمن عليه دراهم فقطعت تلك السكة ؟ أجاب : أخبرني بعض أصحابنا أن أبا جابر فقيه إشبيليه قال : نزلت هذه المسألة بقرطبة أيام نظري فيها في الأحكام ، ومحمد بن عتاب حيٌّ ومن معه من الفقهاء ، فانقطعت سكة ابن مهور بدخول ابن عباد سكة أخرى ... وأفتى ابن عتاب بأن يرجع في ذلك من قيمة السكة المقطوعة من الذهب ، ويأخذ صاحب الدين القيمة من الذهب . قال : وأرسل إليّ ابن عتاب فنهضت إليه فذكر المسألة ، وقال لي والصواب فيها فتوى فاحكم بها ... وكان أبو محمد بن دحوق (رحمه الله) يفتى بالقيمة يوم القرض ، ويقول : إنما أعطاها على العوض ، فله العوض ... »[٣٠٩] وقيد الرهوني رد المثل بالمثل بما إذا لم يكن تغيرا لسعر كبيراً فقال : « وينبغي أن يقيد ذلك بما إذا لم يكثر جداً حتى يصير القابض لها كالقابض لما لاكبير منفعة فيه ، لوجود العلة التي علل بها المخالف ، حيث إن الدائن قد دفع شيئاً منتفعاً به لأخذ منتفع به ، فلا يظلم بإعطائه ما لا ينفع به »[٣١٠] .

وقد اعتنى المالكية في باب الزكاة عناية كبيرة بالقيمة حيث ذهبوا إلى أن عشرين ديناراً من الذهب تجب فيها الزكاة حتى ولو كان فيها نقص من حيث الوزن مادامت مثل الكاملة في الرواج وعلل ذلك الدسوقي بقوله : « لايخفي أن القيمة تابعة للجودة والرداءة ، فالالتفاف لأحدهما التفاف إلى الآخر »[٣١١] خلافاً للشافعية وغيرهم في اعتبارهم الوزن[٣١٢] .

ثم إن القاعدة العامة لدى الشافعية هى أن المثلى إذا عدم ، أو عَزَّ فلم يحصل إلا بزيادة لايجب تحصيله كما صححه النووي ، بل يرجع إلى قيمته ،[٣١٣] وقد فصل السيوطي فى رسالته عن الفلوس وتغيراتها[٣١٤] هذه المسألة ، كما ذكر وجهاً للشافعية يقضي بأن الفلوس ، والدراهم والدنانير المغشوشة من المتقومات ، فعلى هذا يكون الرد فيها بالقيمة .

والحنابلة ــ كما ذكرنا ــ يقولون

بوجوب القيمة في حالة إلغاء السلطان الفلوس ، أو الدراهم المكسرة[٣١٥] ولكن هل تجب القيمة عند الغلاء أو الرخص ؟ المنصوص عن أحمد وأصحابه هو عدم اعتبارها ، وقد بين ابن قدامة السبب في هذه التفرقة بين الحالتين فقال معللاً وجوب القيمة في حالة الكساد دون حالة تغير القيمة : «إن تحريم السلطان لها منع إنفاقها وأبطل ماليتها . فأشبه كسرها ، أو تلف أجزائها ، وأما رخص السعر فلا يمنع ردها سواء كان كثيراً ... أو قليلاً ، لأنه لم يحدث فيها شيء إنما تغير السعر ، فأشبه الحنطة إذا رخصت ، أو غلت»[٣١٦] .

ولو دققنا النظر في هذا التعليل لوجدناه قائماً على أمرين :

الأمر الأول : الاعتماد على أن الكساد عيب ، ولكن الرخص الفاحش ليس بعيب ، مع أن ابن قدامة نفسه حينما عرف بالعيوب قال : هي النقائص الموجبة لنقص المالية ، ثم ذكر عدة تطبيقات في إثبات الخيار فيها قائلاً : «ولنا أن ذلك ينقص قيمته وماليته»[٣١٧] وقال أيضا في عدم الخيار في مسألة : «ولنا أنه لا ينقص عينها ، ولا قيمتها ...»[٣١٨] .

فعلى ضوء ذلك كان الأجدى رعاية القيمة أيضا في النقود الاصطلاحية لأن القيمة عنصر أساسي في العيوب كما رأينا .

الأمر الثاني : الاعتماد على القياس على الحنطة إذا رخصت . ويمكننا أن نقول إن قياس النقود المغشوشة والفلوس على الحنطة قياس مع الفارق ، لأن الحنطة ذات قيمة ذاتية لاتختلف باختلاف قيمتها ، في حين أن النقود الاصطلاحية قيمتها في رواجها وقيمتها ، حتى لو سلمنا هذا القياس في النقود التي ذكروها ، فالتسليم بقياس نقودنا الورقية على ماذكروه لا يمكن قبوله بسهولة .

ولذلك جعل شيخ الإسلام ابن تيمية ــ كما نقل عنه صاحب الدرر السنية ــ[٣١٩] اختلاف الأسعار مانعاً من التماثل ، وقاس مسألة تغير القيمة على كسادها ، بناء على أن كون الكساد عيبا يكمن في كونه نقصاً في القيمة ، لأنه ليس عيباً في ذات النقد من حيث النقص في عينه ، حيث إن القدر لم يتغير ، وإنما هو باعتبار أن الكساد يترتب عليه نقصان في القيمة لا غير ، ثم عقب صاحب الدرر على ذلك بقوله : «إن كثيراً من الأصحاب تابعوا الشيخ تقى ــ أى ابن تيمية ــ في إلحاق سائر الديون بالقرض ، وأما رخص السعر فكلام الشيخ صريح في أنه يوجب رد القيمة أيضا وهو الأقوى»[٣٢٠] .

وهذا الرأى الذى اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية جدير بالقبول وحرى بالترجيح ، وهو يسعفنا في الموضوع الذى نحن بصدد بحثه ، وهو رعاية القيمة .

فعلى ضوء هذا الرأى ، والآراء التي سبقته لأبى يوسف وبعض علماء المالكية نكون قد وجدنا أرضية ثابتة ومنطلقا للرأى الذى نرجحه وهو اعتبار القيمة في نقودنا الورقية .

ثالثا : رجوع الفقهاء في كثير من الأمور المثلية إلى القيمة حينما لا يحقق المثل العدالة ، كما في حالة اقتراض الماء عند ندرته ، وفي حالة الحلى المصوغ من الذهب ولكن داخلته الصنعة ... وغير ذلك مما ذكرناه عند كلامنا على المثلي والقيمي .

رابعا : وحتى نختم هذا بختام المسك نرى أن النبي ﷺ أشار إلى أهمية القيمة ، حيث قال : «من أعتق عبداً بين اثنين فإن كان موسراً قوّم عليه ، ثم يعتق» وفي رواية صحيحة أخرى : «من أعتق شركاً له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم العبد عليه قيمة عدل ، فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد ، وإلا فقد عتق منه ماعتق» ، وفي رواية لمسلم «في ماله قيمة عدل لا وكس ولا شطط»[(٣٢١)] يقول العلامة ابن القيم : «ومعلوم أن المماثلة مطلوبة بحسب الإمكان» ثم نقل عن جمهور العلماء قولهم : «الدليل على اعتبار القيمة في إتلاف الحيوان دون المثل : أن النبي ﷺ ضمن معتق الشقص إذا كان موسراً بقيمته ، ولم يضمنه نصيب شريكه بمثله فدل على أن الأصل هو القيمة في غير المكيل والموزون»[(٣٢٢)] .

على أى معيار نعتمد في التقويم ؟

سبق أن ذكرنا أننا لا نلجأ إلى القيمة إلا عند وجود الغبن الفاحش ، وفي حالة رجوعنا إلى القيمة لابد أن نضع موازين دقيقة ومعايير معقولة للتقويم ، حتى يتبين لنا الفرق بين قيمتي العملة الورقية في الوقتين : وقت القبض ، ووقت إرادة الرد ، ولنا لمعرفة ذلك معياران :

المعيار الأول : الاعتماد على السلع الأساسية مثل الحنطة والشعير واللحم والأرز ، بحيث نقوّم المبلغ المطلوب من النقود الورقية عند إنشاء العقد : كم كان يشتري به من هذه السلع الأساسية ، ثم نأتي عند الرد أو الوفاء فالالتزام إلى القدر الذى يشتري به الآن من هذه السلع ، فحينئذ يتضح الفرق ، وهذا مايسمى بسلة السلع والبضائع ، وهى معتبرة في كثير من دول الغربية يعرفون من خلالها التضخم ونسبته ، ويعالجون على ضوئها آثار التضخم ولا سيما في الرواتب والأجور .

ويشهد على هذا الاعتبار أن الرسول ﷺ جعل دية الإنسان — وهو أغلى مافي الوجود — الإبل مع وجود النقدين — الدراهم والدنانير — في عصره .

ويقال : إن السبب في ذلك هو أن الإبل كانت السلعة الغالبة لدى العرب .

وذلك لأن الرسول ﷺ قومها عليهم بالذهب أو الفضة ، كما ذكر العلماء أن الإبل قد عزت عندهم ، ومع ذلك لم يجعل الذهب ، أو الفضة أصلا في الدية ، ومن هنا زاد ما حسب قيمة الإبل ، فقد روى أبو داود وغيره بسندهم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : «كانت قيمة الدية على عهد رسول الله ﷺ ثمانى مائة دينار ، وثمانية آلاف درهم ... فكان ذلك حتى استخلف عمر فقام خطيباً

فقال : «ألا إن الإبل قد غلت» قال : ففرضها عمر على أهل الذهب ألف دينار ، وعلى أهل الورق اثنى عشر ألفا[٣٢٣] .

قال الخطابى : «وإنما قومها رسول الله ﷺ على أهل القرى لعزة الإبل عندهم فبلغت القيمة في زمانه من الذهب ثماني مائة ، ومن الورق ثمانية آلاف درهم فجرى الأمر كذلك إلى أن كان عمر ، وعزت الإبل في زمانه ، فبلغ بقيمتها من الذهب ألف دينار ، ومن الورق اثنا عشر ألفا»[٣٢٤] .

والواقع أن هناك روايات أخرى تدل على أن قيمة الإبل حتى في زمن النبى ﷺ لم تكن مستقرة استقرارا تاما ، وإنما كانت تابعة لغلاء الإبل ورخصها ، فقد روى أبو داود ، والنسائي والترمذى بسندهم «أن رجلا من بنى عدى قتل فجعل النبى ﷺ ديته اثنى عشر ألفا»[٣٢٥] . كما روى الدارمي أن الرسول ﷺ فرض على أهل الذهب ألف دينار[٣٢٦] وروى النسائي : «وكان رسول الله ﷺ يقومها على أهل الإبل إذا غلت رفع قيمتها ، وإذا هانت نقص من قيمتها على نحو الزمان ماكان فبلغ قيمتها على عهد رسول الله ﷺ مابين الأربعمائة دينار إلى ثمانمائة دينار ، أو عدلها من الورق»[٣٢٧] وروى البخاري بسنده في قصة شراء النبى ﷺ ناقة جابر قال ابن جريج عن عطاء وغيره عن جابر : «أخذته بأربعة دنانير» ، وهذا يكون أوقية على حساب الدينار بعشرة دراهم[٣٢٨] .

كل ماذكرناه يدل بوضوح على أهمية اعتبار السلع الأساسية وجعلها معياراً يرجع إليها عند التقويم ، ومن هذا المنطلق يمكن أن نضع سلة لهذه السلع ونقيس من خلالها قيمة النقود — كما ذكرنا — ولذلك نرى الأستاذ القرضاوي يثير تساؤلاً حول ما إذا هبطت قيمة الذهب أيضا : فهل من سبيل إلى وضع معيار ثابت للغنى الشرعي ؟ فيقول : «وهنا قد نجد من يتجه إلى تقدير نصاب النقود بالأنصبة الأخرى الثابتة بالنص» ثم ذكر عدة خيارات داخل السلع الأساسية مثل الإبل ، والغنم ، والزروع والثمار ، ثم رجح كون الإبل والغنم المعيار الثابت حيث إن لهما قيمة ذاتية لا ينازع فيها أحد[٣٢٩] .

المعيار الثاني : الاعتماد على الذهب واعتباره في حالة نشأة العقد الموجب للنقود الورقية ، وفي حالة القيام بالرد ، وأداء هذا الالتزام ، بحيث ننظر إلى المبلغ المذكور في العقد كم كان يشتري به من الذهب ، فعند هبوط سعر النقد الورقي الحاد ، أو ارتفاعه يلاحظ في الرد — وفي جميع الحقوق والالتزامات — قوته الشرائية بالنسبة للذهب ، فمثلا لو كان المبلغ المتفق عليه كان عشرة آلاف ريال ويشتري به عشرون غراماً من الذهب فالواجب عند الرد والوفاء بالالتزام المبلغ الذي يشتري به هذا القدر من الذهب ، وذلك لأن الذهب في الغالب قيمته أكثر ثباتا واستقرارا ، وأنه لم يصبه التذبذب والاضطراب مثل ماأصاب غيره حتى الفضة[٣٣٠] . ولذلك رجح مجمع البحوث الإسلامية «الاقتصار — في التقويم بخصوص النصاب في عروض

التجارة والنقود الورقية — على معيار الذهب فقط تميزه بدرجة ملحوظة من الثبات» [٣٣١] ويشهد لاعتبار الذهب دون الفضة في التقويم أن الذهب لم يقوم بغيره في حين أن الفضة قد قومت به في مسألة نصاب السرقة، يقول السيوطي: «الذهب والفضة قيم الأشياء إلا في باب السرقة، فإن الذهب أصل، والفضة عروض بالنسبة إليه»نص عليه الشافعي في الأم، وقال: «لا أعرف موضعا تنزل فيه الدراهم منزلة العروض إلا في السرقة» [٣٣٢].

ثم إذا حصل توافق وتراض بين الطرفين على القيمة فبها ونعمت، وإلا فيرجع الأمر فيها إلى القضاء، أو إلى التحكيم، وتنطبق على هذه المسألة حينئذ جميع القواعد العامة في الدعوى والبينات والقضاء.

الجمع بين المعيارين

ويمكن لقاضي الموضوع، أو المحكم أن يجمع بين المعيارين بأن يأخذ في اعتباره متوسط قيمة النقد بالنسبة للذهب والسلع الأساسية يوم إنشاء العقد.

متى نلجأ إلى التقويم؟

لاشك أننا لانلجأ إلى التقويم في كل الأحوال، ولا عند وجود التراضي بين الأطراف، وإنما نلجأ إليه عند وجود الغبن الفاحش الذى يلحق بأحد العاقدين سواء كان في عقد القرض، أم البيع بالأجل، أم المهر، أو غير ذلك من العقود التي تتعلق بالذمة ويكون محلها نقداً آجلاً ثم تتغير قيمته من خلال الفترتين — فترة الإنشاء وفترة الرد والوفاء — تغيراً فاحشاً، ويشهد لذلك ماذهب إليه جماعة من الفقهاء من اعتبار الغبن الفاحش حتى في البيوع التي مبناها على المساومة [٣٣٣]، كما ذكر بعض العلماء مثل الرهوني أن التغير الكثير لابد من ملاحظته حتى في المثليات فيجعلها من القيميات، وكذلك قال الرافعي وغيره في مسائل كثيرة — كما سبق —

معيار التغير الفاحش

قبل أن نذكر هذا المعيار نرى فقهاءنا الكرام قد وضعوا عدة معايير لمقدار الغبن الفاحش الذى يعطي الخيار في الفسخ عند مايقع في البيع ونحوه.

يقول القاضي ابن العربي، والقرطبي وغيرهما: «استدل علماؤنا بقوله تعالى: ﴿**ذلك يوم التغابن**﴾ [٣٣٤] على أنه لايجوز الغبن في معاملة الدنيا، لأن الله تعالى خصص التغابن بيوم القيامة ... وهذا الاختصاص يفيد أنه لاغبن في الدنيا، فكل من اطلع على غبن في مبيع فإنه مردود إذا زاد على الثلث، واختاره البغداديون ...، وأن الغبن في الدنيا ممنوع بإجماع ...، إذ هو من باب الخداع المحرم شرعاً في كل ملة، لكن اليسير لايمكن الاحتراز عنه لأحد، فمضى في البيوع ...

ثم إن العلماء قد ثار الخلاف بينهم في تحديد الغبن الفاحش، فبعضهم حدده بما

زاد على قيمة الشيء بالثلث ، وبعضهم بنصف العشر ، وبعضهم بالسدس ، وذهب جمهورهم إلى معيار مرن قائم على مايعده عرف التجار غبنا ، وهذا الأخير هو الذى رجحناه[٣٣٥] ، ونرجحه هنا أيضا في باب تقويم النقود الورقية ، فما يعده التجار في عرفهم غبنا فهو غبن هنا أيضا ، وإذا اختلفوا فالقاضي يحكم بما يرتاح إليه حسب الأدلة والظروف والملابسات التي تحيط بالقضية بعينها .

وفي بعض القوانين الحديثة نرى أن مجرد التذبذب الخفيف في أسعار العملات الورقية لايؤثر إلا إذا تجاوز ٥٪ ، ومن هنا فقد وضعوا معياراً لأدنى مايعتبر فيه التضخم مؤثراً في الإيجارات ونحوها[٣٣٦] .

زمن التقويم ، ومكانه :

إذا كنا قد رجحنا اعتبار القيمة في النقود الورقية حينما يكون هناك فرق شاسع بين القوة الشرائية لها عند إنشاء العقد وثبوتها في ذمة المدين ، وبين إرادة رَدّها ، فأى وقت نعتبر ؟ هل نعتبر قيمة النقد يوم إنشاء العقد ؟ وهل نعتبر مكان العقد ؟ أم مكان الرد ؟

والذى نرجحه هو رعاية القيمة يوم إنشاء العقد وقبض المعقود عليه ، ومكانه ، أى تقوم النقود الورقية يومئذ كم كانت تساوي من الذهب ، أو كم يشتري بها من السلع الأساسية ، ثم على أساسها يرجع الدين ، أو يوفي بما التزم به من مهر ، أو ثمن المبيع الآجل أو غير ذلك ، فلو دفع رجل قبل عشر سنوات (أى في ١٩٧٧) لآخر مائة جنيه ، أو باع له أرضاً بها ، أو كان مهر زوجته مثل هذا المبلغ ، فالآن يقوّم المبلغ المذكور على أساس عام (١٩٧٧) كم يشتري به من الذهب ، أو من السلع الأساسية على ضوء أحد المعيارين السابقين ، أو متوسط ما يشتري به من الذهب والسلع الأساسية ، فلو كان هذا المبلغ المذكور في وقته كان يشتري به بقرة مثلاً ، فيجب عليه أن يرد مبلغاً يشتري به بقرة ، أو كان يشتري به عشرون غراماً من الذهب عيار (٢١) فيجب عليه أن يرد ما يشتري به هذا القدر — وهكذا — إلا إذا تراضيا بالمعروف .

ويشهد لذلك هو أن جمهور من ذهب إلى اعتبار القيمة في الفلوس ، والنقود المغشوشة ، بل حتى النقود الخالصة عند كسادها أو انقطاعها ذهبوا إلى أن المعتبر هو يوم إنشاء العقد والقبض ، ومكانه قال المرغيناني : «وإذا اشترى سلعة وترك الناس التعامل بها ... قال أبو يوسف : عليه قيمتها يوم البيع ، وقال محمد : قيمتها آخر ماتعامل الناس بها» ثم علل أبو يوسف ذلك بأن الضمان إنما تم بالبيع ، وهو سببه فلابد إذن من اعتباره[٣٣٧] وقد رجح الكثيرون من الأحناف رأى أبي يوسف قال المرغيناني : «وقول أبي يوسف أيسر» فعلق عليه ابن الهمام ، والبابرتي فقالا : «لأن القيمة يوم القبض معلومة ظاهرة لايختلف فيها بخلاف ضبط الانقطاع ، فإنه عسر فكان قول أبي يوسف أيسر في ذلك»[٣٣٨] قال ابن عابدين : «وفي

المنتقى إذا غلت الفلوس قبل القبض ، أو رخصت ... ، قال أبو يوسف : عليه قيمتها من الدراهم يوم وقع البيع ويوم وقع القبض ... ، وعليه الفتوى ، وهكذا في الذخيرة والخلاصة ... فحيث صرح بأن الفتوى عليه في كثير من المعتبرات فيجب أن يعول عليه افتاءً وقضاءً»[٣٣٩] .

وكذلك الأمر عند القائلين بالقيمة عند المالكية مثل ابن عتاب وابن دحون حيث أفتيا برعاية القيمة — في مسألة الغاء السكة — يوم القرض[٣٤٠] .

بل إن كثيراً من العلماء ذهبوا إلى اعتبار القيمة يوم العقد ، ونشأة سبب الضمان في مسائل كثيرة ، فقد ذكر لنا ابن نجيم منها : المقبوض على يوم الشراء ... فالاعتبار لقيمته يوم القبض ، أو التلف ، ومنها المغصوب القيمي إذا هلك ، فالمعتبر قيمته يوم غصبه اتفاقاً ، وكذلك المغصوب المثلي إذا انقطع عند أبي يوسف ، ومنها المقبوض بعقد فاسد تعتبر قيمته يوم القبض ، لأنه به دخل في ضمانه ، ومنها العبد المجنى عليه تعتبر قيمته يوم الجناية ، ومنها : ما لو أخذ من الأرز والعدس ، ونحوهما وقد كان دفع إليه ديناراً مثلاً لينفق عليه ، ثم اختصما بعد ذلك في قيمة المأخوذ ... قال في اليتيمية : تعتبر قيمة يوم الأخذ ...[٣٤١] .

وذكر السيوطي أمثلة كثيرة جداً روعيت فيها القيمة يوم القبض ، منها مسألة ماء التيمم في موضع عَزَّ فيه الماء حيث تراعى قيمته في ذلك الموضع في تلك الحالة على الصحيح عند جمهور الأصحاب ، وكذلك الطعام والشراب حالة المخمصة ، ومنها مسألة المبيع إذا تخالفا ، وفسخ وكان تالفاً يرجع إلى قيمته يوم التلف على رأى ، لأنه مورد الفسخ ، ويوم القبض على رأى آخر ، لأنه وقت دخول المبيع في ضمانه ، ومايعرض بعد ذلك من زيادة ، أو نقصان فهو ملكه ، ومنها المستعار إذا تلف تعتبر قيمته يوم القبض على وجه ، وكذلك المقبوض على جهة السوم ، إذا تلف ...[٣٤٢] .

قال النووي في مسألة رد القيمي في القرض بالقيمة : «يرد القيمة يوم القبض إن قلنا يملك به ...»[٣٤٣] وقال السيوطي : «وإذا قلنا : إنه يرد في المتقوم القيمة ، فالمعتبر قيمة يوم القبض إن قلنا يملك به ، وكذا إن قلنا : يملك بالتصرف في وجه»[٣٤٤] .

وقد نص الإمام أحمد في الدراهم المكسورة بعد كسادها على أنه يقومها : كم تساوي يوم أخذها ؟[٣٤٥] قال صاحب المطالب : «ويجب على المقترض ردُّ قيمة غير المكيل والموزون يوم القبض»[٣٤٦] وقال ابن قدامة : «تجب القيمة حين القرض ، لأنها حينئذ ثبتت في ذمته»[٣٤٧] وقد نصَّ إمام الحرمين والغزالي وغيرهما من فقهاء المذهب الشافعي على أن العبرة في حالة تغير النقد هو النقد الذي كان سائداً يوم العقد ولا نظر لنقد يوم الحلول ، وكذلك الثمن المؤجل إذا حل[٣٤٨] وقال

مالك : «لابأس أن يضع الرجل عند الرجل درهماً ، ثم يأخذ منه بربع ، أو ثلث ، أو بكسر معلوم : سلعة معلومة ، فإذا لم يكن في ذلك سعر معلوم ، وقال الرجل : آخذ منك بسعر كل يوم ، فهذا لايحل ، لأنه غرر يقل مرة ، ويكثر مرة . ولم يفترقا على بيع معلوم» (٣٤٩) وهذا الكلام يدل على اعتبار سعر معلوم عند بداية التصرف .

وبعد هذا العرض والتأصيل يظهر لنا رجحان ماذهبنا إليه وهو اعتبار القيمة يوم العقد والقبض ، وهو أدنى إلى تحقيق العدالة وأقرب إلى القسط ، وأيسر ، وذلك لأن المقرض ، أو البائع قد خرج المال من عهدته في ذلك الوقت ، ودخل في ذمة المدين والمشترى ، وحينئذ يكون له الحق في أن يشتري به شيئا آخر ، ولذلك أحد الفلاحين المصريين بفطرته : «دفعت لك ثمن جاموسة فرجع إلىّ ماأشترى به مثلها ، ويكفي أنك استفدت به كل هذا الوقت» قال ذلك عندما جاء إليه شخص من قرائبه وطلب منه دينا ، فباع الفلاح جاموسته بمبلغ ودفعه إليه بالكامل ، ثم بعد عشر سنوات جاء الرجل وردّ عليه المبلغ الذى ماكان يشتري به الآن ربع جاموسة ، فأنطقته فطرته السليمة هذا القول(٣٥٠) .

حل آخر

بالإضافة إلى هذا الحل الذى ذكرنا ، فإنه يمكن للمتعاقد الذى تثبت له نقود في ذمة الآخر آجلاً أن يشترط أن يكون الرد بما يساويه من أى نقد آخر ، أو أية بضاعة ، مثل أن يدفع أحمد مثلاً عشرة آلاف جنيه قرضاً لخالد ، أو أن يبيع له أرضاً بها ، ثم يقدروها بما يساويها من نقود أخرى ثابتة ، أو سلع أساسية ليعرفوا القيمة الشرائية للدين حتى يرجعوا إليها عند التنازع فيأخذ الدائن حقه بدون وكس ولاشطط ، أو أن يتفقا على تثبيت قيمة الدين عند التعاقد ، وذلك بأن يتفقا على أن يكون المعول عليه عند الأداء هو القوة الشرائية الحالية للنقد الذى تم به العقد سواء كان قرضاً ، أو غيره ، فإذا كانت قيمة النقد هى ٨٠٠ وحدة شرائية فعند السداد يدفع المدين نفس هذه القيمة بغض النظر عما إذا كان مبلغ الدين عند السداد له هذه القيمة ، أو أقل أو أكثر(٣٥١) .

وهذا الشرط ليس فيه — حسب نظري — أى مخالفة للشريعة الغراء ، وذلك لأنه ليس شرطا جر منفعة للدائن ، بل هو يحقق العدالة للطرفين ، وليس ممنوعاً في حد ذاته ، بل كل مايقتضيه هو رد المثلى بالقيمة — إذا قلنا : إن نقودنا الورقية مثلية ، وإذا قلنا : إنها قيمية فيكون هذا الشرط من الشروط الموافقة لمقتضى العقد .

وهذا الشرط مهما دققنا النظر فيه لن يتجاوز اشتراط مايضمن رد حقه بدون شطط ولا وكس ، فهو مثل من يشترط رد قرضه في بلد آخر ضماناً له من مخاطر الطريق ، وهو مايسمى بالسفتجة ، وهو جائز عند جمهور الفقهاء ، يقول شيخ الإسلام : «والصحيح الجواز ، لأن المقترض رأى النفع بأمن خطر الطريق إلى

نقل دراهم المقترض ، فكلاهما منتفع بهذا الاقتراض ، والشارع لاينهى عما ينفع الناس ويصلحهم ، ويحتاجون إليه ، وإنما ينهى عما يضرهم ويفسدهم ... »[٣٥٢] والشرط الذى معنا ليس فيه غرر ، ولا يؤدي إلى جهالة ، ولا ربا ، ولا منازعة ، بل يؤدي إلى أداء الحقوق كاملة إلى أصحابها في وقت أصبحت التقلبات الكبيرة سمة عصرنا ، فحينئذ يكون كل واحد يعرف ماله وماعليه . بالإضافة إلى أن الأصل في الشروط هو الإباحة عند جمهور الفقهاء[٣٥٣] .

باب التراضي مفتوح

كل ماقلناه إذا كان هناك عناد من أحد الطرفين ، أما عند سداد الدين ، أو الوفاء بالثمن ، أو المهر ، أو نحو ذلك تراضيا بالمعروف على الزيادة ، أو النقصان ، فإن أحداً من الفقهاء لم يمنع ذلك ، بل هذا مادعا إليه الإسلام ، وكان رسول الله ﷺ القدوة في ذلك ، فقد روى البخاري ، ومسلم ، وغيرهما بسندهم : أن رجلاً أتى النبي ﷺ يتقاضاه بعيراً ، فقال : «أعطوه» فقالوا : لانجد إلا سنا أفضل من سنه ، فقال : «أعطوه ؛ فإن خياركم أحسنكم قضاءً»[٣٥٤] .

فعلى هذا إذا حل الأجل وجاء المدين ورأى أن المبلغ الذى يرده الآن لايساوي شيئا بالنسبة لقيمة المبلغ الذى أخذه ، وقدرته الشرائية ، فطيب خاطر الدائن ونفسه بالزيادة في المقدار ، أو بسلعة أخرى فقد فعل الحسن ، وطبق السنة ، بل إننى أعتقد أنه لاتبرأ ذمته في حالات التغير الفاحش لقيمة العملة محل العقد إلا بإرضاء صاحب الحق ، لأن مبنى الأموال وانتقالها في الإسلام على التراضي ، وطيب النفس بنص القرآن الكريم : ﴿**يأيها الذين أمنوا لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ...**﴾[٣٥٥]

فكيف تطيب نفسه عندما يقع الظلم عليه ، ويرجع إليه ماله وقد اقتطع منه أجزاء ، وأفرغ من كثير من محتواه ، صحيح أن مبنى القرض على التطوع والتبرع ولكنه تطوع وتبرع بالوقت الذى أمهله دون مقابل محتسباً أجره عند الله تعالى ، أما أن ينقص ماليته فلا ، ولذلك نرى الفقهاء يجيزون رد العين المستقرضة إلى المقرض مادامت لم تتعيب بعيب ينقص من ماليته ، أما إذا تعيبت فلا يصح ردها[٣٥٦] ، فكذلك الأمر هنا .

فلا شك أن مسألة التراضي تحل كثيراً من مشاكل مجتمع قائم على العدل والإحسان والإيثار مثل المجتمع الإسلامي الذى يقوم على معيار دقيق وهو «أن تحب لأخيك ماتحب لنفسك ، وتكره لأخيك ماتكره لنفسك»[٣٥٧] ، فهل يرضى الإنسان أن يعود إليه دينه ، أو يعطى لها مهرها ، وقد أصبح لاقيمة له بعد أن كان ذا قيمة جيدة ، فهل يرضى أحد أن يعود إليه ليراته اللبنانية ، أو السورية ، أو التركية الآن مع أنها حينما خرجت من يديه

كانت لها قيمة وقدرة شرائية ممتازة ؟ هذا السؤال موجه إلى كل مؤمن ، وذلك لأن الإسلام لايعتني بالجانب الظاهري القانوني فقط ، بل يعتني أيضا بالجانب السلوكي ، ولذلك فالعذاب فيه ليس دنيوياً فقط بل هو في الدنيا والآخرة ، والأحكام لاتقتصر على الصحة والبطلان الظاهرين ، بل هناك الحل والحرمة . والذى يراقب الله تعالى يخاف من عذاب الله في الآخرة أكثر من العذاب الدنيوي .

اعتراضات ودفعها :

الاعتراض الأول :

إن هذا القول يؤدي إلى زيادة في بعض الأموال ، وهى ربا ، وهو حرام بنص القرآن ؟ مثل أن يقرض شخص قبل عشر سنوات عشرة آلاف ليرة ، فلو قدرنا بالقيمة يكون الرد يساوي مائة ألف ليرة ، وهذا عين الربا .

الجواب عن ذلك ، أن ذلك ليس زيادة ولا ربا لما يأتي :

أولا : أن الربا هو الزيادة دون مقابل ، والزيادة الموجودة هنا ليست في الواقع إلا زيادة من حيث الشكل والعدد وهذا ليس له أثر ، فالزيادة التي وقعت عند التقويم هى ليست زيادة ، وإنما المبلغ المذكور أخيراً هو قيمة المبلغ السابق ، وبالتالي فالمبلغان متساويان من حيث الواقع والحقيقة والقيمة .

ثانيا : أن الربا هو الزيادة المشروطة ، وهنا لم يشترط الدائن مثلا أية زيادة ، وإنما اشترط قيمة ماله الذى دفعه ، ولذلك قد تنقص في حالة ما إذا ارتفع سعر النقد الذى أقرضه ــ مثلا ــ وأصبحت قوته الشرائية أكثر من وقت العقد والقبض .

ثالثا : أنه يمكن أن نشترط أن يكون الرد بغير العملة التي تم بها العقد في حالة الزيادة ، فمثلا لو كان محل العقد ليرة لبنانية فليكن الرد عند الزيادة ، أو النقص بالريال ، أو بالدولار ، أو بالجنيه وهكذا ، فاستيفاء الدراهم بدلا من الدنانير ، وبالعكس أمر معترف به عند جمهور الفقهاء ــ منهم الحنفية والمالكية والشافعية ، والحنابلة ــ واستدلوا على جوازه بأدلة ، منها حديث ابن عمر (رضى الله عنهما) حيث قال : «كنتُ أبيع الإبل بالبقيع ... فأتيت رسول الله ﷺ وهو في بيت حفصة فقلت يارسول الله : رويدك أسألك : إنى أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير ، وآخذ الدراهم وأبيع بالدراهم وآخذ الدنانير ، آخذ هذه من هذه ، وأعطى هذه من هذه فقال رسول الله ﷺ : «لابأس أن تأخذها بسعر يومها مالم تفترقا وبينكما شيء»[٣٥٨] قال الخطابي : «ذهب أكثر أهل العلم إلى جوازه ، ومنع من ذلك أبو سلمة بن عبد الرحمن وابن شبرمة ، وكان ابن أبي ليلى يكره ذلك إلا بسعر يومه ، ولم يعتبر غيره السعر ، ولم يبالوا ذلك بأغلى ، أو أرخص من سعر اليوم ...»[٣٥٩] قال الحافظ السندي : «والتقيد بسعر اليوم على طريق الاستحباب»[٣٦٠] وقد روى

النسائي عن بعض التابعين أنهم لايرون بأساً في قبض الدراهم مكان الدنانير وبالعكس في جميع العقود الآجلة بما فيها القرض» (٣٦١) .

ثم إن هذه المسألة ليست بدعاً في الأمر ، ولا هي من المسائل التي لانجد فيها نصاً لفقهائنا السابقين في أشباهها ، بل نجد لها مثيلات كثيرة في فقهنا الإسلامي نذكر بعضها هنا :

يقول الإمام الرافعي : «فإذا أتلف حلياً وزنه عشرة ، وقيمته عشرون فقد نقل أصحابنا وجهين فيما يلزمه :
أحدهما : أنه يضمن العين بوزنها من جنسها ، والصنعة بقيمتها من غير جنسها سواء كان ذلك نقد البلد ، أو لم يكن ، لأن لو ضمنا الكل بالجنس لقابلنا عشرة بعشرين وذلك ربا .

وأصحهما عندهم : أنه يضمن الجميع بنقد البلد ، وإن كان من جنسه ...» (٣٦٢) .

ونجد أمثلة كثيرة في كل المذاهب الفقهية في باب ضمان المتلفات — كما سبق — ونجد كذلك في باب العقود عند مالك حيث أجاز أن يعطي الإنسان مثقالاً وزيادة في مقابل دينار مضروب ، وكذلك أجاز بدل الدينار الناقص بالوزن ، أو بالدينارين ، وروى مثل ذلك عن معاوية (رضى الله عنه) يقول ابن رشد : «وأجمع الجمهور على أن مسكوكه ، وتبره ، ومصوغه سواء في منع بيع بعضه ببعض متفاضلا لعموم الأحاديث المتقدمة في ذلك إلا معاوية فإنه كان يجيز التفاضل بين التبر ، والمصوغ ، لمكان زيادة الصياغة ، وإلا ماروى عن مالك أنه سئل عن الرجل يأتي دار الضرب بورقة فيعطيهم أجرة الضرب ويأخذ منهم دنانير ودراهم وزن ورقه ، أو دراهمه ، فقال : إذا كان ذلك لضرورة خروج الرفقة ونحو ذلك فأرجو أن لايكون به بأس ، وبه قال ابن القاسم من أصحابه ...» (٣٦٣) .

والمقصود بهذا النص أن الزيادة مادام لها مقابل لا يعتبر ربا ، لأن الربا هو : «الفضل المستحق لأحد العاقدين في المعارضة الخالي عن عوض شرط فيه» (٣٦٤)

رابعا : كل هذا إذا قلنا بمثلية النقود الورقية ، أما إذا قلنا : إنها قيمية فلا شك أن الرد يكون فيها بالقيمة — كما سبق — وحينئذ لا يلاحظ العدد ، بل القيمة ، ولذلك لم يجوز الفقهاء بيع درهم بدرهمين ولكنهم أجازوا بيع حيوان بحيوانين وأكثر ، لأن الحيوان مما يختلف حسب أوصافه قيمة ، فقد روى البخاري في صحيحه تعليقاً — بصيغة الجزم — أن ابن عمر اشترى راحلة بأربعة أبقرة مضمونة عليه يوفيها صاحبتها بالربذة ، وقال ابن عباس : قد يكون البعير خيراً من بعيرين ، واشترى رافع بن خديج بعيرا ببعيرين ، فأعطاه أحدهما ، وقال : آتيك بالآخر غداً رهواً إن شاء الله ، وقال ابن المسيب : لاربا في الحيوان : البعير بالبعيرين ، والشاة بالشاتين

إلى أجل ، وقال ابن سيرين : لابأس ببعير ببعيرين »[٣٦٥] وروى مالك روايات كثيرة في هذا الباب منها أن علي بن أبي طالب باع جملاً له يدعى عصيفيراً بعشرين بعيراً إلى أجل وعن أبي عمر أنه باع راحلة له بأربعة أبقرة ...[٣٦٦] وكذلك روى ابن أبي شيبة في مصنفه بسنده عن عمرو بن شعيب قال : «أمر النبي ﷺ عبد الله بن عمرو أن يجهز جيشاً ، فقال : ليس عندنا ظهر ،

فقال له النبي ﷺ : «ابتع لي ظهراً إلى خروج المصدق ، فابتاع عبد الله البعير بالبعيرين ، وبالأبعرة إلى خروج المصدق» وروى نحوه عن زياد بن أبي مريم [٣٦٧] قال ابن بطال : وهذا مذهب جمهور الفقهاء[٣٦٨] . وقد سبق — عند كلامنا في الفلوس — أن كثيراً من الفقهاء أجازوا بيع الفلس بفلسين ، وروى ذلك عن مجاهد وحماد وغيرهما[٣٦٩] ونحن لانقصد بهذه النصوص أنه يجوز بيع ريال قطري بريالين ، فهذا لايجوز ، وإنما لمجرد بيان رعاية القيمة ، والسبب في عدم جواز ريال قطري بريالين ، وجواز بعير ببعيرين هو أن الريال لايختلف جودة ورداء في آن واحد ،

ولذلك ففي حالة البيع النقدي وجدت زيادة بدون مقابل ، أما البعير فهو مما يختلف جودة ورداءة ولذلك يتلاشى الفرق مع رعاية هذه الاعتبارات ، ولذلك نحن نؤكد على أن النقود الورقية وإن كان لها شبه بكثير من الأمور السابقة ، لكن لها ميزة خاصة ، وتكييف خاص ، وهو رعاية واقعها وقيمتها الحقيقية ، ولذلك عند نقدها لايظهر فرق ، ولكن عندما يوجد فرق شاسع فلا بد من رعايته والله أعلم .

الاعتراض الثاني :

إن القول برعاية القيمة يؤدي إلى تحطيم النقود كنقد ، وبالتالي تترتب عليه مشاكل لاعدَّ لها ولاحصر .

الجواب عن ذلك : أننا لانسلم أن ذلك لايؤدي إلى تحطيم النقود ، وإنما يؤدي إلى أن يكون دورها محصوراً بحيث لاتؤدي جميع وظائفها الأربع المعروفة ، وهذا لايضر ، حيث اعترف كثير من الاقتصاديين أن نقودنا لاتؤدي هذه الوظائف جميعها ، أو لاتؤديها على شكل مقبول ، كما أنهم الآن وسعوا مفهوم النقد ليشمل أنواعاً كثيرة لايؤدي بعضها إلا وظيفة واحدة — كما سبق — مع أن ذلك لايتعارض مع نقديتها ، وسبق أن الفقهاء الذين قالوا بأن الفلوس ثمن ومع ذلك لم يثبتوا لها جميع الأحكام الخاصة بالذهب ، أو الفضة .

ومن جانب آخر أن ذلك إنما يحصل إذا لم توضع معايير دقيقة ، ولكنا مادمنا نعترف بالنقود الورقية بأنها نقود — وإن كانت لا تؤدي جميع الوظائف — وتربط إما بمعيار الذهب ، أو معيار السلعة فإنه في الحقيقة لاتحدث أية مشكلة تذكر ، بل هي تحقق العدالة ، بالإضافة إلى أننا لانلجأ إلى عملية التقويم دائما ، فلا نلجأ إليه في جميع العقود التي يتم فيها قبض الثمن مباشرة ، وكذلك لانلجأ إلى التقويم في العقود التي

يكون الثمن مؤجلاً إلا في حالة الغبن الفاحش ، كما سبق — .

الاعتراض الثالث :

لماذا لانعتد بالرخص والغلاء في الذهب والفضة ، والحنطة والشعير ونحوهما في الوقت الذى نعتد بهما في النقود الورقية ؟

الجواب عن ذلك : أن هذه القضية تتعلق بالمثلى والقيمى ، حيث لاينظر في المثلى إلى القيمة ، وأما القيمى فيلاحظ فيه القيمة — كما سبق — ونحن قلنا : إن النقود الورقية لا يمكن اعتبارها مثل الذهب والفضة في جميع الأحكام ، ولا إلغاء نقديتها ، وإنما الحل الوسط هو ماذكرناه .

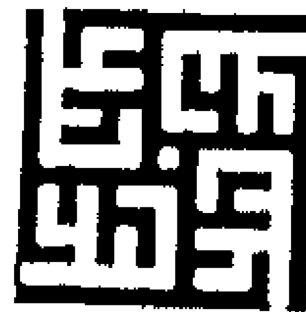
ومن هنا فهى إما قيمية ، أو مثلية ولكنها عند وجود الفرق الشاسع يلاحظ فيها القيمة كالماء الذى أخذه الإنسان في الصحراء فلا يرجع له الماء ، وإنما تجب عليه قيمته في ذلك المكان .

وفي الختام هذا ما اطمأنت إليه نَفسي ، وأدى إليه اجتهادي المتواضع ، فإن كنت قد أصبت فمن الله ، وإلا فعذري أننى بذلت كل مافي وسعي ، ولم أرد به إلا وجه الله تعالى .

ومع كل ذلك فما أقوله عرض لوجهة نظري ، أرجو أن تنال من الباحثين الكرام النقد والتحليل للوصول إلى حل جذري أمام هذه المشكلة .

وكلمة أخيرة أكررها هى أنه ليس هناك من محيص للخروج من هذه الأزمات الحادة إلا بالرجوع إلى النقدين الذاتيين ، أو على الأقل ربط نقودنا الورقية بالغطاء الذهبي ، وهذا مايدعو إليه كثير من الاقتصاديين ، بل بعض المؤتمرات — كما سبق — فلاشك أن ربط النقد الورقي بالذهب إنما هو إعادة إلى أصله الذى تأصل عليه ، فإلى أن نعود إلى هذا النظام فلابد أن نلاحظ القيمة في نقودنا عندما تقتضيه الحاجة حتى تتحقق العدالة «دون وكس، ولا شطط» .

والله الموفق وهو من وراء القصد ، والهادي إلى سواء السبيل



الهوامش

(٢٧٠) فضيلة الأستاذ القرضاوى : فقه الزكاة (١ /٢٧٣ - ٢٧٦) .
(٢٧١) سورة البقرة الآية (١٤٣) .
(٢٧٢) د. محمد يحيى عويس : مبادىء فى علم الاقتصاد ص (٢٨٦ - ٢٨٧) .
(٢٧٣) د. أحمد عده : الموجز فى النقود والبنوك ص (٢١) .
(٢٧٤) المصادر السابقة .
(٢٧٥) د. حمدى عبد العظيم : السياسات المالية والنقدية فى الميزان ص (٣٤٢) .
(٢٧٦) المصادر السابقة .
(٢٧٧) المبسوط (١٤ /١٦) .
(٢٧٨) رواه مسلم فى صحيحه (٢ /١١٤٠) .
(٢٧٩) الدرر السنية (٤ /١١٠) .
(٢٨٠) سورة البقرة الآية (٢٧٩) .
(٢٨١) أنظر : المحرر الوجيز لابن عطية (٢ /٤٨٨ ..) والنكت والعيون للماوردى (١ /٢٩٢) .
(٢٨٢) حديث صحيح رواه البخارى فى صحيحه - مع فتح البارى - (٥ /٦٥) ومسلم فى صحيحه (٣ /١٢٢٤) .
(٢٨٣) سورة النساء الآية (٨٦) .
(٢٨٤) حديث صحيح سبق تخريجه .
(٢٨٥) سورة الرحمن الآية (١ - ٩) .
(٢٨٦) سورة آل عمران الآية (١٨) .
(٢٨٧) مجموع الفتاوى (٢٩ /   ) .
(٢٨٨) المصدر السابق (٢٠ /٥١٠) .
(٢٨٩) الحديث صحيح الإسناد سبق تخريجه .
(٢٩٠) الموافقات (٣ /٩ - ١٠) .
(٢٩١) سورة البقرة الآية (٢٣١) .
(٢٩٢) سورة الطلاق الآية (٦) .
(٢٩٣)) سورة البقرة الآية (٢٣٣) .
(٢٩٤) رواه أبو داود فى سننه - مع العون - كتاب الأقضية (١٠ /٦٤) .
(٢٩٥) المصدر السابق (١٠/٦٤)
(٢٩٦) الموافقات (٣ /٨ ...) .
(٢٩٧) قطع المجادلة ورقة (٢) .
(٢٩٨) المراد بكساد النقود هو ترك المعاملة بها فى جميع البلاد . وإن كانت تروج فى بعض البلاد تكون فى حكم العيبة إذا لم ترج فى بلد التعاقد ، وحد الانقطاع أن لا يوجد فى السوق وإن كان يوجد فى يد الصيارفة وفى البيوت . أنظر : رسالة النقود لابن عابدين (٢ /٦٠) .

(٢٩٩) شرح الخرشي على خليل (٥ /٥٥) وبلغة السالك (٢ /٢٨٦) .
(٣٠٠) المعيار المعرب (٦ /٤٦١ - ٤٦٢) .
(٣٠١) الأم (٣ /٢٨) .
(٣٠٢) المنهاج مع تحفة المحتاج ، مع حاشية الشرواني (٥ /٤٤) .
(٣٠٣) المغنى (٤ /٣٦٠) وفى مطالب أولى النهى (٣ /٣٤٠ - ٣٤١) أن هذا الحكم ليس خاصاً بالقرض ، بل يشمل أجره الصداق ، وعوض الخلع ونحوهما إذا كانت بفلوس ، أو نقود مغشوشة آحلة ، ثم حرمها السلطان ، فيكون الوفاء بالقيمة .
(٣٠٤) رسالة النقود لابن عابدين (٢ /٥٩ - ٦٢) وفتح القدير (٧ /١٥٤ ...) .
(٣٠٥) المصدر السابق ص (٢ /٥٩) .
(٣٠٦) رسالة النقود (٢ /٦٠ - ٦١) والهداية وفتح القدير (٧ /١٥٥) .
(٣٠٧) و (٣٠٨) النقود (٢ /٦٢) وفتح القدير (٧ /١٥٤ - ١٥٨) .
(٣٠٩) رسالة النقود (٢ /٦٦) .
(٣١٠) المعيار المعرب (٦ /٤٦١ - ٤٦٢) .
(٣١١) نقلا عن د. شوقى أحمد دنيا : بحثه القيم فى مجلة المسلم المعاصر العدد ٤١ ص (٦١) .
(٣١٢) حاشية الدسوقى على الشرح الكبير (١/٤٥٥) .
(٣١٣) أنظر : الروضة (٢/٢٥٧) والمجموع (٦/١٩٠٤)
(٣١٤) قطع المجادلة عند تغيير المعاملة ورقة (١)
(٣١٥) المرجع السابق ورقة (١) ومابعدها
(٣١٦) ، (٣١٧) المغنى (٤ /٣٦٠) .
(٣١٨) المغنى لابن قدامة (٤ /١٦٨) .
(٣١٩) المغنى (٤ /١٦٢) .
(٣٢٠) ، (٣٢١) يراجع : الدرر السنية فى الأجوبة النجدية / ط . دار الإفتاء بالرياض (٥ /١١٠) .
(٣٢٢) صحيح البخارى - مع الفتح - كتاب العتق (٥ /١٥٠ - ١٥١) ومسلم (٢ /١١٤٠) وسنن أبى داود - مع العون - (١٠ /٤٧٢) والترمذى - مع تحفة الاحوذى - (٤ /٢٨١) والنسائى (٧ /٢٨١) وابن ماجه (٢ /٨٤٤) .
(٣٢٣) شرح سنن أبى داود لابن القيم (١٢ / ٢٧٢ - ٢٧٤) .
(٣٢٤) سنن أبى داود - مع العون - كتاب الديات (١٢ /٢٨٤) ورواه مالك بلاغاً فى الموطأ (٢ /٥٣٠) .
(٣٢٥) عون المعبود (١٢ /٢٨٥) .
(٣٢٦) سنن أبى داود - مع العون - كتاب الديات (١٢ /٢٩٠) والترمذى - مع التحفة - كتاب الديات - (٤ /٦٤٦) قال الشوكانى فى النيل (٨ /٢٧١) : « وكثرة طرقه تشهد لصحته) .
(٣٢٧) سنن الدارمى ، كتاب الديات (٢/١١٣) وراجع النيل (٨/٢٧١)
(٣٢٨) سنن النسائى ، كتاب القسامة (٨/٤٣) .
(٣٢٩) صحيح البخارى - مع فتح البارى - كتاب الشروط (٥ /٣١٤) .

(٣٣٠) فقه الزكاة (١ /٢٦٥ - ٢٦٩) .

(٣٣١) فقه الزكاة (١ /٢٦٤) حيث ذكر أن الاعتبار بالذهب فى الزكاة هو ما اختاره الشيوخ الأجلاء أبو زهرة ، وخلاف ، وحسن رحمهم الله .

(٣٣٢) مقررات مجمع البحوث الإسلامية فى مؤتمرهم الثانى سنة ١٩٦٥ القرار (٢) ص (٤٠٢) .

(٣٣٣) الأشياء والنظائر ص (٣٩٨) .

(٣٣٤) سورة التغابن الآية (٩) .

(٣٣٥) يراجع كتابنا : مبدأ الرضا فى العقود ، ط . دار البشائر (١ /٧٣٥ ...) حيث نجد منه تفصياً شافياً مع الأدلة والمصادر والنقاش والترجيح .

(٣٣٦) مثل قانون لوكسمبورج .

(٣٣٧) الهداية مع فتح القدير (٧ /١٥٤) .

(٣٣٨) فتح القدير ، مع شرح العناية على الهداية (٧ /١٥٨ - ١٥٩) .

(٣٣٩) رسالة النقود (٢ /٦٠ - ٦١) .

(٣٤٠) المعيار المعرب (٦ /٤٦١ - ٤٦٢) .

(٣٤١) الأشباء والنظائر لابن نجيم ص (٣٦٢- -٣٦٤) .

(٣٤٢) الأشباه والنظائر للسيوطى ص (٣٦٨ - ٣٧٧) .

(٣٤٣) الروضة (٤ /٣٧) .

(٣٤٤) الأشباه والنظائر ص (٣٧١) .

(٣٤٥) المغنى لابن قدامة (٤ /٣٦٠) .

(٣٤٦) مطالب أولى النهى (٣ /٢٤٣) .

(٣٤٧) المغنى (٤ /٣٥٣) .

(٣٤٨) النهاية لإمام الحرمين ـ مخطوطة (٢٨٨/٧) نقلا عن الأستاذ الدكتور عبد العظيم الديب فى كتابه القيم : فقه إمام الحرمين ص (٤٢٠) وراجع الوسيط للغزالى مخطوطة طلعت (جـ ١٤٨/٢) .

(٣٤٩) الموطأ ص (٤٠٣)

(٣٥٠) حكى لنا هذه القصة أستاذنا الدكتور القرضاوى حفظه الله .

(٣٥١) د. شوقى دنيا : بحثه السابق ص (٧٠) ومابعدها .

(٣٥٢) مجموع الفتاوى (٢٩ /٤٥٥ - ٤٥٦) .

(٣٥٣) يراجع : مبدأ الرضا فى العقود ، ومصادره (٢ /١١٨٦) .

(٣٥٤) صحيح البخارى - مع الفتح - (٥ /٥٦ - ٥٩) ومسلم (٣ /١٢٢٤) .

(٣٥٥) سورة النساء الآية (٢٩) . وراجع مبدأ الرضا فى العقود ، وراجع الاستاذ الدكتور شوقى دنيا بحثه السابق ص (٦٨) .

(٣٥٦) انظر الروضة (٤ /٣٥) والمغنى لابن قدامة (٤ /٣٦٠) .

(٣٥٧) فقد روى البخارى بسنده عن أنس أن رسول الله ﷺ قال : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحبّ لنفسه » ، ورواه غيره بألفاظ وطرق كثيرة ، يراجع : صحيح البخارى - مع الفتح - كتاب الإيمان (١ /٥٧) وأحمد (٢ /٣١٠ ، ٣ /٤٧٣ ، ٤ /٧٠) وسنن ابن ماجه (٢ /١٤١٠) .

(٣٥٨) رواه أحمد فى مسنده (٢/٨٢ ، ١٥٤) وأبو داود فى سننه ـ مع العون ـ كتاب البيع (٩/٢٠٣) وابن ماجه فى سننه بدون « سعر يومها » ، كتاب التجارات (٢/٧٦٠) ، والدارمى فى سننه (٢/١٧٤) والنسائى فى سننه ، كتاب البيوع (٦/٢٨٢) وقد ضعف هذا الحديث لأن سماك بن حرب قد انفرد به ، وهو قال فيه سفيان : إنه ضعيف ، وقال أحمد : هو مضطرب الحديث ، قال الحافظ فى التقريب (١/٣٣٢) : « صدوق ، وروايته عن عكرمة خاصة مضطربة ، وقد تغير بآخره ، فكان ربما يلقن » ـ وراجع ميزان الاعتدال (٢/٢٣٢)

(٣٥٩) عون المعبود (٩/٢٠٤)

(٣٦٠) حاشية السندى على النسائى (٦/٢٨٢)

(٣٦١) سنن النسائى (٦/٢٨٢ ـ ٢٨٣)

(٣٦٢) فتح العزيز (١١ /٢٧٩ – ٢٨٠) .

(٣٦٣) بداية المجتهد (٢ /١٩٦) .

(٣٦٤) فتح القدير (٧ /٨) .

(٣٦٥) صحيح البخارى – مع الفتح – كتاب البيوع ، باب بيع العبد والحيوان بالحيوان نسبته (٤ /٤١٩) .

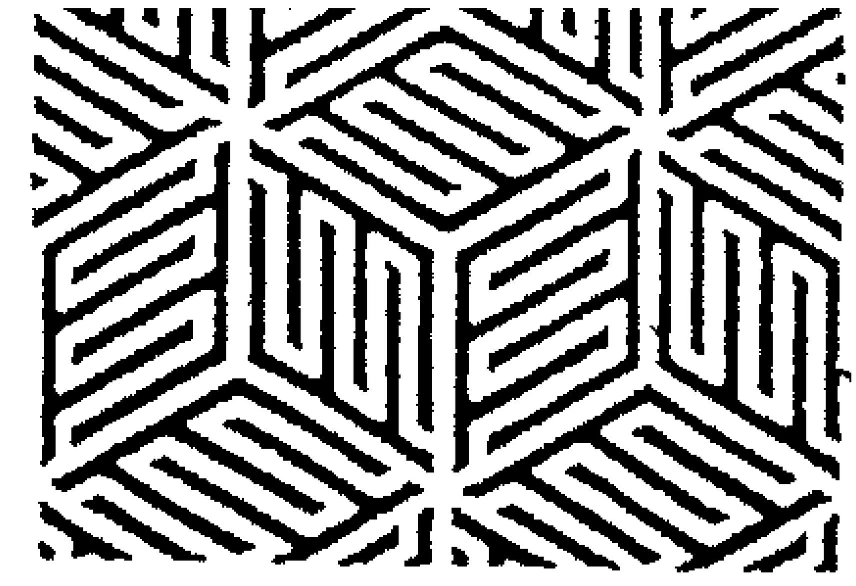
(٣٦٦) الموطأ ، كتاب البيوع ص (٤٠٤) .

(٣٦٧) المصنف لعبد الرزاق (٨ /٢٢ – ٢٣) .

(٣٦٨) فتح البارى (٤ /٤١٩) وراجع : فتح القدير (٧ /١١) .

(٣٦٩) مصنف ابن أبى شيبة (٧ /١٢٠) ومصنف عبد الرزاق (٨ /٣٧) .







استراتيجية النقد الإسلامي

« حكاية جاد الله » : نموذجا

د . محمد إقبال عروى

تهيمن داخل الحقل المعرفى الذى تتحرك فيه الأسئلة المعاصرة المهتمة بمختلف القضايا الفكرية والاجتماعية ظاهرتان أساسيتان تعتبر إحداهما نتيجة موضوعية للأخرى :

١ - غياب الأسئلة العلمية الملحة التى تمس - حقيقة - نواة العقل العربى الإسلامى ، وتحركه من أجل إدراك مواقعه ، واستئناف نشاطه الحضارى .

٢ - حضور الأسئلة الهامشية التى لا تعدو أن تكون خيوطا متشابكة وضعت لعرقلة خطوات ذلك العقل وصرفه عن الاتجاه الذى كان من المفترض أن يسير فيه منذ عصر النهضة أو قبله بكثير .

ولعل هذا ما يفسر لنا جزءا من التسيب الحاصل فى مجال الكلمة (سواء فى الاذاعة أو الجريدة أو المجلة وسائر الأنشطة المنتجة لها ...) لكن مجال الفعل يعيش طاوى البطن يتضور ضعفا وهزالا .

هذه الوضعية ، يعيشها الواقع العربى وتعيشها معه جميع البدائل التى تسعى إلى الأخذ بزمام الوضع العربى .

وفى مجال الأدب ونقده ، تتضاعف خطورة هذه الوضعية وتزداد حدتها ، قديما فى ظل رؤية مباينة تروم ولوج بنية الأدب وتفكيك عناصره وفق منظور إسلامى .

بل إن هذا البديل الرؤوى - نفسه - ينحرف به أهله عن مجال الأسئلة الملحة ، وتحضره الاسئلة الهامشية التى لا تقدمه

بقدر ما « تفرمله » ولا تطوره بنفس الدرجة التي تجمده .. كيف يتم ذلك ؟ ولماذا نمارس هذا (الغياب/الحضور) فى وجه تلك الاسئلة ؟؟ ومن المستفيد من ذلك كله ؟؟

أسئلة كثيرة لا مجال للإجابة عنها فى هذا البحث الذى يسعى إلى وضع هندسة أو تصميم لاستراتيجية النقد الإسلامى ... ولكن لن يعدم القارئ تلمس أجوبة لبعضها ضمن هذا التحليل ، سواء كانت صريحة أو ضمنية ...

إن الأدب الإسلامى الحديث يشهد انتشارا كميا فى مجالاته المتعددة ، غير أنه لم يعرف ، بعد ، نقلته النوعية ، ولا ينبغى للانتشار الكمى أن يشغلنا عن تلمس السلبيات الواقعية والمحتملة على حد سواء ، كما لا يمكنه أن يوهمنا بأن الحالة التى يوجد عليها ذلك الأدب تبعث فى النفس أريج الطمأنينة والارتياح ...

يحكى « بيير داكو » أحد علماء النفس قصة مفادها أن رجلا كان يملك جهاز « راديو » لا يبث سوى موجة واحدة ، وكان الرجل مغرما بها لا يبغى عنها حولا ... وحين قدر لذلك الجهاز أن يصلح ويبث جميع الموجات ، انبهر الرجل بها وأخذ يقلب زرّ المذياع ذات اليمين وذات الشمال منتشيا بغرائب العالم غافلا أو معرضا عن موجته الأثيرة التى كان يظن أنه لا شيء يوجد خارجها . هذه الحالة التى عايشها ذلك الرجل مع جهازه هى عين الحالة التى يقبع فيها قطاع كبير من أهل الأدب الإسلامى الحديث .. إننا قد ركنّا إلى الوضعية الحاضرة التى تحددت فى الانتاج الأدبى والنقدى ، وأصبحنا نستبعد – إن لم أقل نُحَرِّمُ – التحدث والتجدد خارجها ، وعسى أن تنصب جهودنا فى الإطار الذى يصلح جهاز الموجات حتى يتاح لذلك الأدب أن يستمع إلى مختلفها ، ويستفيد من معطياتها ...

ودون أن نقوم « بأركيولوجية » خطيرة لنواة تلك الأسئلة المشروعة التى تم إلغاؤها أو تغييبها ، فإن الأمر على عكس ذلك ، أسهل بكثير ، حَيْثُ نجد أول سؤال يثار حين نواجه حاضر الأدب الإسلامى بها إنما يتعلق بـ « المنهج » .

وتنبع ميزة هذا السؤال من كونه حلا جذريا لمجموعة من الاسئلة التى ينتظر أن تواجهنا فى رحلتنا الأدبية والنقدية ، وسيوفر علينا ، بذلك جهدا ووقتا كبيرين ، ما دام سيدمجها فى مشكلة واحدة – من جهة – وما دام إيجاد المنهج يعتبر مفتاحا علميا عظيما من جهة ثانية .

ولا يخفى على أى دارس الاشكالات التى يخلقها المنهج من حين لآخر ، بل أكاد أجزم بأن مختلف الدراسات فكرية كانت أو نفسية أو اقتصادية أو سياسية أو أدبية ، سعت ، عبر تاريخها الطويل ، إلى تلمس المنهج فى إطار موضوعها المحدد ... وفى عبارة واحدة : إذا كانت القضايا أمهات ،

فإن المنهج هو أم الأسئلة الطبيعية والإنسانية على حد سواء ...

وفى ظل بحثنا الحاضر لابد من طرح السؤال التالى : ما هو المنهج الذى نقارب به العمل الإبداعى ونكشف ، من خلاله ، عن قوانينه وعوالمه المختلفة ؟؟

قد يعتبر البعض هذا السؤال مغرقا فى التقليدية ، ومتجاوزا من الناحية التاريخية ، وقد يظنه البعض الآخر سابقا لأوانه ، وحلما لم تحن ظروفه الموضوعية بعد ...

أؤكد بادئ ذى بدء ، أنه من الممكن أن يكون هذا أو ذاك ، أو هما معاً ، ولكن متى نظر إلى القضايا المعرفية من الناحية التاريخية أو الزمنية ؟؟؟ ألا تعتبر قضية التراث مسألة تقليدية فى المنظور الزمنى ، فلماذا لا تزال الكتابات حوله تشهد نبوغا مكثفا ؟؟؟ إن أى منهج يمتلك رؤية للعالم والمجتمع ، لابد أن يتناول ابستيميا ونقديا بل حتى ايديولوجيا جميع القضايا الماضية ، والدارس لتاريخ الفلسفات والتيارات الفكرية يجد مصداق ذلك دون كبير عناء ...

إذن ، فالزمن لا يحصر بصورته المكثفة فى مجال الدراسات النقدية ، ومن ثم فقيمة الأسئلة لا تتحدد فى تاريخيتها ، أى فى زمنها ، وإنما تتحدد فى قيمتها المعرفية ووظيفتها النقدية فى بنية العقل العربى الإسلامى . فأصول الفقه ، مثلا ، لا تنبع قيمتها من زمنها الذى يرجع إلى رسالة الإمام الشافعى بل من قيمتها المنهجية وقدرتها على برمجة التفكير العقلى عند المسلمين .

وعندما طرحنا السؤال حول ماهية المنهج المتبع فى تحليل الظاهرة الأدبية ، كنا نسعى إلى التأكيد على أن مسألة المنهج لا تزال بعيدةعن الطرح فى مجال الدراسات الإسلامية ، ولا يزال البعض يتسلح برؤيته الإسلامية المستقلة ليعلن رفضه للمناهج الغربية سواء أقام الدليل على رفضه هذا أو لم يتقدم بدليل على الإطلاق .

ولو حاولنا تجسيد خلفيات ذلك الابتعاد والرفض ، فإننا نجدها لا تخرج عن إطار الأمور التالية :

١ - الجهل بالمكونات المعرفية والمنهجية للنقد الغربى الحديث بمختلف مناحيه ، وهذه حقيقة لا تواضع مع جهلها ، ولا افتخار مع علمها ، ولا مناص من الإقرار بها ، فمعظم الدارسين للنقد الأوربى فى تطوراته المعاصرة يقيسونه ويحكمون عليه من خلال معرفتهم ببعض المذاهب الأدبية التى أصبحت ضمن التراث الغربى والإنسانى كالكلاسيكية والرومانسية والواقعية والوجودية ... ولقد طالت نظرتهم النقدية لسلبيات هذه المذاهب مُحيطًا للمناهج المعاصرة نفسها ، فكانت النتيجة ما نلمسه اليوم فى كتابات الكثيرين حول رفض الآخر على المستوى المنهجى والتقييمى ، ما دامت السلطة المرجعية تتمثل فى تلك الأنواع المذهبية التى تبين للناس خطأها وانعكاسها السلبى على النفس والمجتمع .

٢ – الحرص على إبراز الاستقلالية الإسلامية فى كافة شؤون الحياة ، ولقد جاء هذا الحرص نتيجة الردة الشاملة التى عاشتها الأمة الإسلامية والمسخ الحضارى الذى مورس فى حقها زمنا طويلا ، وما دامت الردة وعملية المسخ شاملتين ومنحيتين للإسلام وأبعاده السلوكية والحضارية ، فإن العودة إلى الإسلام كانت أو ينبغى أن تكون ردة شاملة عن الأبعاد السلوكية والفكرية للحضارة الغربية ..

ولئن كانت الظاهرة الأولى جريمة على حد تعبير « روجيه جارودى » فإن خير ما نصف به الظاهرة الثانية أنها كانت على خطأ ذريع .

٣ – لقد كان هذا البعد ينطلق فى أحكامه من مفاهيم لا تضبطها حدود معرفية وعلمية دقيقة ، ولئن كانت الحساسية تجاه ضبط المصطلحات فى حقول الفكر الإسلامى لا تزال شبه غائبة فى بعض القطاعات ، فإنها أكثر غيابا فى حقل النقد الإسلامى ، ودون أى استطراد ممل أشير إلى أن الذين أبعدوا إمكانية التلاقح المنهجى لم يتبينوا الفروق الدقيقة بين المصطلحات التالية : النظرية والمذهب والمنهج ... ولست أدعى معرفة دقيقة بالفروقات الموجودة والممكنة بين هذه المصطلحات ، ولكن لابد من مواجهتها بالأسئلة المستمرة حتى نحقق وظيفتين مزدوجتين : تأطير المعطيات الغربية من جهة ، وتأطير الأدب الإسلامى نفسه من جهة ثانية . ومن بين الأسئلة التى توصلنا إلى ذلك : هل المعطيات الغربية تعتبر كلها نظريات أم مذاهب أم مناهج ؟؟ وهل الأدب الإسلامى نظرية أم مذهب أم منهج ؟؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة ، لابد من تكثيف الفعاليات النقدية من أجل البحث والمقاربة عسى أن يكون هناك إجماع لا نخشى بعده التردد أو الانسحاب صوب المواقع التاريخية الأولى .

ومن المؤكد أن تلك الاجابة سَتُطَامِنُ من حدة رفضنا للمناهج الغربية وستجعلنا أكثر تفهما للتباين الحاصل بين المنهج والمذهب . ونحن ، كما نعلم ، نرد المذهب ، لكننا نستفيد من المنهج .

٤ – هذا من جهة النقاد الإسلاميين الذين يتحملون مسؤولية الخلفيات السالفة ، وهناك خلفية جديدة يتحمل النقد الغربى تبعاتها حين عمل على تكريسها فى مجال النقد الأدبى ، وتتجلى فى ارتكازه على داخل النص وإقصائه لمختلف المؤثرات الخارجة عن حدوده إلى أن تحولت الممارسة النقدية إلى لعب لم يلبث أن وقع أسير التعقيد ، فتضاعفت المشكلة التى كانت – ولا تزال – تقتصر على الشعر وغموضه ، ولكنها اليوم ، ومع هذا النوع المسيطر من « النقد الجديد » تحول الغموض جهة النقد نفسه محاكيا تعقيد الإبداع وفق منطلق يرى فى الوضوح خاصية بورجوازية كما يذهب إلى ذلك « رولان بارث » .

ومع رفض الوضوح ، يسيطر الغموض النقدى ، وتتفشى ظاهرة اللعب والانشغال ببنية النص وشكله انشغالا كليا ، وبذلك يأتى الرفض العنيف من قبل النقد الإسلامى ، ولسان حاله ما قاله الكاتب « جورج واطسون » :

(إن الشكل والبنية فى الفن العظيم لا يستحقان التعليق إلا لكون الفن العظيم أكثر من مجرد بنية وشكل)[1] .

ولسان مقاله يردد :

(إن الخطأ ، كل الخطأ ، أن نقبل ما تواضعت عليه الجاهليات الحديثة من منطلقات ومصطلحات وأن نقبل ما وصلت إليه من مذاهب النقد من صور وأساليب ومدارس ونقيس على أساسها ما نريد)[2] .

(١)

فهذه الخلفيات ، وقد يكتشف القارىء بعضا منها مما لم نتمكن من رصده هنا ، كانت عائقا أمام إمكانية التفاوض بين النقد الإسلامى والمناهج الأجنبية ، ولئن تأخر ذلك مدة طويلة ، فإن بشائر طيبة تلوح هنا وهناك تحاول المفاوضة العادلة ، كما نلمس فى كتابات د . عماد الدين خليل وأحمد بسام ساعى ، وغيرهما ، ويسعى هذا القلم المتواضع إلى أن يجد له مكانا من أجل المصادقة على تلك المفاوضة المشروعة ، وذلك عبر مجموعة من الممارسات النقدية ، كان بعضها متضمنا فى كتابى « جمالية الأدب الإسلامى »[3] . وتأتى هذه المقاربة لرواية الكيلانى : « حكاية جاد الله » لتصب فى نفس المسار ..

لكن خيط النقاش يردنى إلى النقطة التى انطلقت منها سالفا : ما المنهج الذى تنوى اتباعه ؟؟ هل لديك منهج إسلامى جاهز ؟؟ أم أنك تسعى إلى اكتشافه عبر ممارستك ؟؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة نستحضر الأمور التالية :

يسعى كثير من النقاد الإسلاميين إلى تأسيس منهج إسلامى لتحليل الظواهر الأدبية ، وكثيرا ما طلب منى الحديث عن نظرتى إلى هذا المشروع الضخم ، فكنت ، ولا أزال أؤكد خطورة ذلك نظرا لأن المجال الذى نشتغل حوله – إسلاميين وأجانب – يتيح لنا قطاعات كثيرة وتماثلات عديدة سواء فى الشعر أو الرواية أو غيرهما .. ولذلك لابد من الاعتراف – متواضعين – بأننا حين نسعى إلى خلق منهج إسلامى (يلاحظ هنا التفريق بين مصطلحى المذهب والمنهج) لا نهدف إلى الاستقلال عن المناهج الأدبية بقدر ما نسعى إلى الاستفادة منها . ولابد أن تدفعنا هذه الحقيقة – مؤقتا – إلى تغييب مصطلح المنهج ، واستبداله بمفهوم « الأداة » . وهنا لا مناص من التأكيد على أننى لست من طينة « مالارمى » القائل بأن « المنهج وهم » ، إذ الوهم بادٍ على القولة وليس على

المنهج ما دامت أبسط سلوكيات الإنسان الفكرية والاجتماعية تصر على ضرورة المنهج بشتى مفاهيمه وتجلياته .

والأداة بعد ذلك ، مفهوم يساعد على التظهر باللباقة التواضعية والحرص على الاستفادة من الآخر ، ويتيح لخاصية الانفتاح التحلى بمشروعيتها الفنية والمنهجية ... كما يساعد على ولوج بنية كل منهج مباين للآخر وتقليب أوراقه والكشف الدائم عن إيجابياته وسلبياته . وهنا أجدنى متبنيا لخطة « جاك دريدا » التى بسطها فى قوله :

(... أن نسلك مع الميتافيزيقا سلوكا استراتيجيا يقوم على التوضع داخل الظاهرة وتوجيه ضربات متوالية لها ، ومن الداخل ، أى نقطع شوطا مع الميتافيزيقا ، وأن نطرح عليها أسئلة تظهر أمامها ، ومن تلقاء نفسها ، عجزها عن الإجابة كما وتفصح عن تناقضها ...)[٤] .

وإذا كان دريدا ينهج هذه الخطة مع الميتافيزيقا بمفهومها الغربى ، فما أحرانا أن نحاكيها فى استراتيجيتنا مع المناهج الغربية المختلفة ، ولن يكفرنا أحد ، ما دامت المناهج لا تملك آلهة تبجل ، أو قوانين تمثل ...

ومن أجل تحقيق استراتيجية نوعية فيها قسط من المغامرة واكتشاف الآخر عبر الذات الإسلامية ، وسحب ملف الدعاوى المتبادلة بين النقد الإسلامى والنقد الغربى من محكمة « النقد » ، واللجوء إلى المفاوضة العادلة مشيت فى طريق الاستفادة من التقنيات الحاضرة لدى بعض المناهج الحديثة لاكتشاف المكونات الفنية والنفسية والدلالية للعمل المدروس ، وكلى أمل فى أن ﴿ لا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى ﴾ .

(٢)

ولكن اعتراضا يقفز هنا يؤكد تلفيقية هذه الاستراتيجية المزعومة منطلقا من المسلمة القائلة بأن كل عنصر من عناصر منهج ما يؤول إلى الضمور وفقدان الفعالية حين يزاح عن محيطه الطبيعى الذى اقتلع منه . ولا يمكن للمتأمل أن يساير مثل هذا التفسير الذى يخنق الظواهر الأدبية فى شرك المحاكاة للمناهج العلمية الصرفة القائمة على منطق البيولوجيا وما جاوره . والذى نستطيع قوله – هنا – هو أن الحكم على مثل تلك الاستراتيجية يفقد قيمته قبل الممارسة ، ويمكن استحضاره بعد التجربة ، أى بعد المقاربة النقدية ، فذلك هو الكفيل بامتحان جدارة الاستراتيجية أو فشلها ..

(٣)

لقد حرصت على تمثل البرنامج السردى (Le Programme naratif) كما نجده عند جماعة « انتروفيرن » (Groupe d'entrevernes)[٥] كما حاولت الاستفادة من منظومة « الحوارية الباختينية » ، بالإضافة إلى بعض المفاهيم

المرتبطة بالمنهج البنيوى كالبنية والنسق والثنائيات ، مطعما ذلك بمفهوم « الرؤية للعالم » عند لوسيان كولدمان الذى سبق طرحه بصورة عقدية مع الأدب الإسلامى قديما ، دون التمادى داخل تلك المناهج ونسيان المفاهيم الأدبية الإسلامية التى أرشح أن تكون مظلتى فى هذا التعدد « الاستفادى » ... ولابد من أن تتخذ المفاهيم الإسلامية وظيفة المظلة لإيمانى العميق بأن معظم تلك المناهج قد آلت إلى فصل النقد الأدبى عن المعطيات والإحالات المرجعية المتمثلة فى العوالم الخارجة عن إطار النص الأدبى .

لقد تم ، كما هو معلوم ، تقسيم النص الأدبى (وكل خطاب بعده) إلى دال ومدلول ، وعين لكل منهما شكل ومادة ، فأصبح شكل الدال يتمثل فى الوحدات الصوتية أو الفونيمات ، وارتبطت مادته بالأصوات . أما بالنسبة للمدلول ، فقد قسم ، هو الآخر إلى شكل ومادة ، فكانت اللغة شكل المدلول فى حين ارتبط المضمون بمادته .

وفى ظل هذه التفريعات ، تم التأكيد على شكل الدال ومادته وعلى شكل المدلول وغياب المجال الدلالى المرتبط بمادة المدلول والمتمثل فى غائبته ، أو درس فى سياق الأشكال السابقة وبصورة خاضعة لها باعتبار أن شكل المعنى هو الذى يهم لا مضمونه .

ومن البديهى أن يعترض الأدب الإسلامى على هذا التغييب أو الخلفية التى يعانيها المستوى المضمونى فى جل المناهج الأدبية الحديثة وذلك راجع إلى كونه ينطلق من مقولة مؤداها أن الأدب نشاط إنسانى ذو وظائف متعددة لا تقل خطورة عن الوظيفة الجمالية(٥) وهذا بين الدلالة فى السلسلة الطويلة والممتدة للأدب الإسلامى ، انطلاقا من فعل « اهجهم » إلى الأدب الإسلامى الحديث مرورا بحسان وكعب وعبد الله بن رواحة رضى الله عنهم ومواقف عمر بن عبد العزيز وتجربة الشافعى وغيرهم ممن يحتاج إلى رصد شامل ودقيق ... وبهذا يكون الأدب الإسلامى مجهزا نكتشف – من خلاله – بعض السلبيات التى تمارس فعلها فى المناهج النقدية ، وبذلك ندخله فى قلب التبادل الثقافى الصادق القائم على التمحيص والأخذ والعطاء بدل الاجترار الفارغ من كل موقف علمى أو معرفى والمباعد للمساءلة للأطر النقدية التى تتحرك داخلها تلك المناهج . وأول تلك السلبيات ، ما سماه « باختين » بالتجريد ، ونقصد به الإيغال صوب التعقيد الذى تتبناه بعض الاتجاهات التى تهتم بالشكل والبنية فى أساليبها وطرائق تحليلها ونقدها للإنتاج الأدبى ، وهى سلبية يرفضها الأدب الإسلامى فى كل كتاباته ..

وما دام الرفض لم يكن – تاريخيا – ليخلق بدائل جيدة ، فإن الأدب الإسلامى – مدعو لأكثر من سبب – إلى أن ينأى – من جهة ثانية – عن التبسيط نأيه عن التجريد . لكى يمسك بزمام المعادلة الصعبة إمساكا مكينا ..

ومثل هذا التحليل يقودنا إلى سؤال منهجى صريح :

هل يمكن اعتبار تغييب المستوى المضمونى والمرجعى من حقل المناهج النقدية الجديدة عاملا يكمن وراء ذلك التجريد والتعقيد اللفظي والمعنوى اللذين نلمسهما فى الكتابات النقدية العديدة ؟؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، ألا نستطيع الجزم بأنه فى حالة ما إذا عاد للممارسة النقدية وللخطاب الإبداعى مستواهما الدلالى الشامل للعناصر الاجتماعية والأخلاقية والسياسية فسيعود لهما توهجهما ووضوحهما المتسم بالبساطة وعمقهما المخالف للغموض والتجريد ؟؟

هذا السؤال عبارة عن مشروع لابد أن يتطرق إليه النقدالإسلامي بكل فعالية ومرونة واتزان حتى تأتى الأجوبة فى المستوى الذى يطمع إليه الطامحون ويتعلق به المتعلقون .

هل يعنى هذا أن المستوى المضمونى يسعى إلى أن يتحول إلى مادة كيميائية تزيل الصدأ عن أدوات التقنيات النقدية المعاصرة ؟؟؟ ليكن كذلك فى عنفه وصلابته وفعله ...

(٤)

وكلما اقتربنا من النص المنتج تزداد ضرورة تجلية بعض المفاهيم النظرية المتعلقة ببعض العناصر أو التقنيات المستوحاة من هذا المنهج أو ذاك حتى نكون على بينة من مقاربتنا وحتى نخطَّ الحدود المقترحة لذلك الاستيحاء ...

بالنسبة للتحليل السميوطيقى تعترف جماعة Entrevernes بأن النص عبارة عن« نظام داخلى تربطه علاقات فى جميع مستوياته المتعددة وتنطلق من مبدأ أساسى وهو أنه لا وجود للمعنى إلا بالاختلاف وفى الاختلاف « ولكى يتم تحديد هذا الاختلاف تَمَّ وَضْعُ البرنامج السردى الذى عرفوه على الشكل التالى :

« عبارة عن تعاقب الحالات والتحولات تعاقبا تسلسليا على أساس ما بين الفاعل (والموضوع) من علاقة ومن ثم فهو يشتمل على تصنيفه ملفوظات الحالات والتحولات وتحديد أنواعهما والكشف عن العلاقات الموجودة فى كل شكل من أشكالهما الطامحة إلى خلق المعنى فى الخطاب الروائى » .

ومن المؤكد أن الرواية التى نروم تحليلها هنا تتضمن تمظهرا واسعا لذلك البرنامج السردى ، الأمر الذى يتيح لنا استيعابه وتمثله تمثلا تقنيا لا يباعد بين اللغة المحللة وبين المظلة التى اقترح العودة إليها بدءاً وختاما ...

بل إن التحليل ينوى أن يتجاوز البرنامج السردى أفقه « السميوطيقى » ليوظف فى تجسيد الرؤية الروائية لطبيعة الصراع الاجتماعى ومختلف خلفياته الإيجابية والسلبية على حد سواء .

وخلال ذلك لا بأس من تمثل الحوارية التى تحدث عنها « باختين » كثيرا والتى

يحددها فى التهجين والأسلبة والحوار الخالص . مع ملاحظة العلاقة بينها وبين التعدد اللسانى .

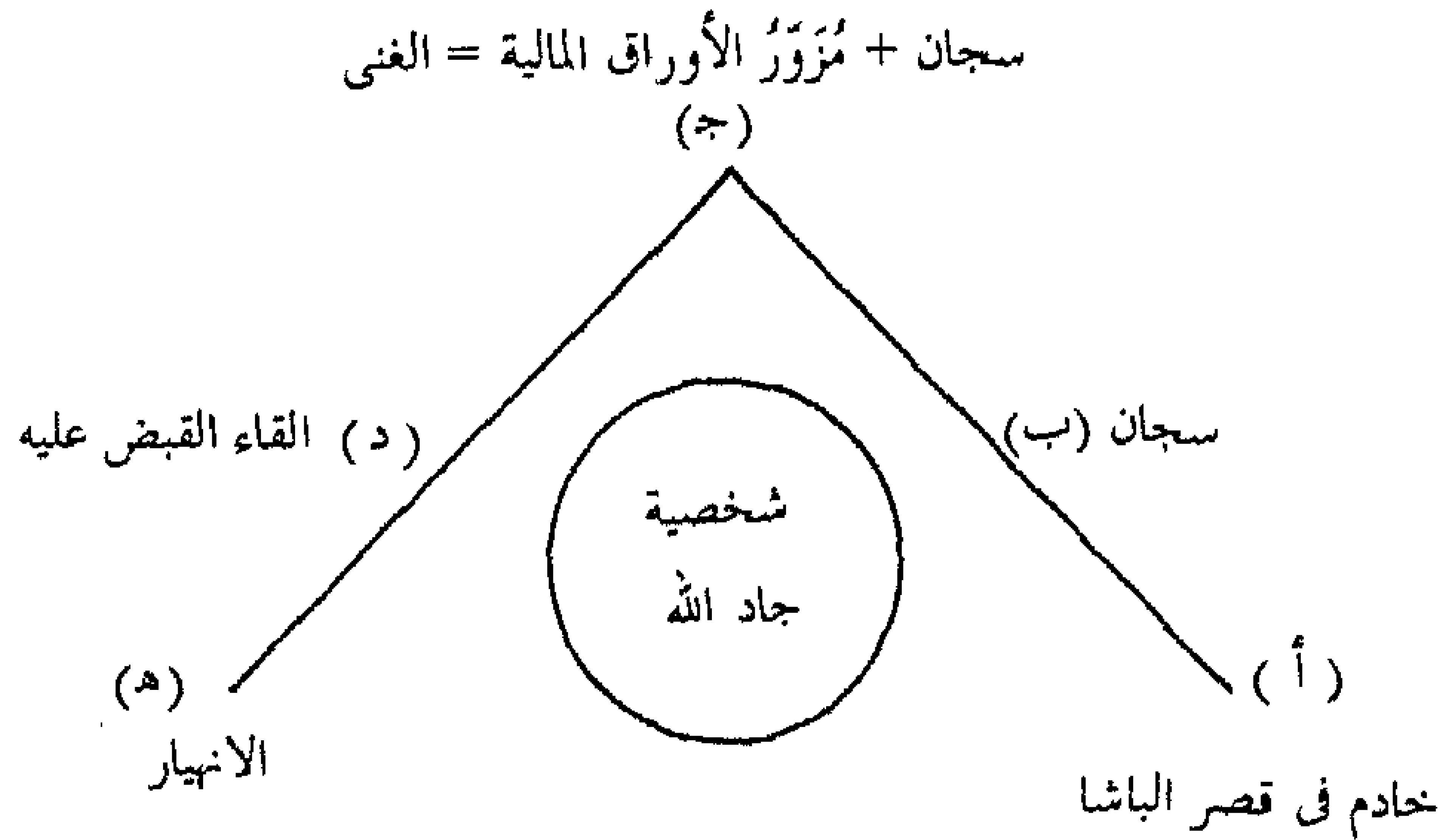
وفى ظل هذه الاستفادة المنهجية[٦] المتعددة الزوايا والقنوات حددنا طريقة نجتازها جيئة وذهابا بين تينك المنهجين وبين البنيوية من حين لآخر وغيرها من الأدوات المنهجية التى تفرض جدارتها فى هذا الجانب من التحليل أو ذاك ...

(٥)

تتجسد مظاهر الاختلاف من حالة إلى أخرى فى البناء السردى فى معظم الفصول ويسعى الاختلاف إلى خلق المعنى الذى تتشكل مستويات الخطاب الروائى وفقه وتعمل على إنجازه عبر بنيات مختلفة لكنها مرتبطة بنسق خفى كبنية الزمن أو المكان أو السرد أو اللغة أو بنية الشخصيات التى يتمظهر فيها ذلك جليا ودون كبير عناء .

وسأمثل لذلك من خلال شخصية « جاد الله » التى أرادها الروائى بؤرة تتجمع فيها وتتفجر منها سائر الخيوط الحكائية والشخصية واللغويـة على حد سواء ...

وقد نجد فى تلك الشخصية صورة مطابقة للهرم الاجتماعى الذى تحدث عنه ابن خلدون (فى صورته الفردية بطبيعة الحال) :



والملاحظ أن هذا الهرم (المتنامى/ المتلاشى) يتيح لنا إمكانية تشريح منظومة الاختلاف المرتبطة بالبرنامج السردى السالف الذكر إلى الحالات التالية :

(أ) جاد الله خادم فى قصر الباشا .

(ب) جاد الله سجان .

(جـ) جاد الله منخرط فى شبكة إرهابية تزور الأوراق المالية (الغنى) .

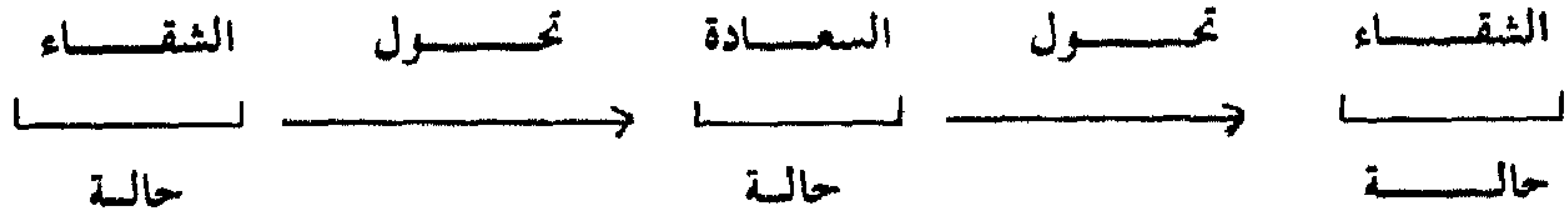
(د) جاد الله مسجونا .

(هـ) جاد الله منهار .

هذه الملفوظات المتعلقة بالحالات

المتباينة لشخصية جاد الله تجمعها فى تسلسلية متعاقبة تحولات فعلية عديدة .. يمكن تلمسها فى التحول من حالة (أ) إلى حالة (ب) ومن حالة (ب) إلى حالة (جـ) ومن حالة (جـ) إلى حالة (د) ومن حالة (د) إلى حالة (هـ) .

ونستطيع إيجاز هذه السلسلة من التحولات فى تعاقبية الحالات الثلاثة التالية :



ورغم دائرية التحولات وانغلاقها (يلاحظ هنا الانطلاق من الشقاء جهة الشقاء) فإنها تُعَدُّ انفصالية بمعنى أنها خرجت من إطار الانسجام بين جاد الله (الفاعل) والمال والسعادة (الموضوع) إلى حالة انفصال بينهما[7] .

(جاد الله) ٨(المال) باعتبار جسرا إلى السعادة المادية تحول (جاد الله)٧ (المال والسعادة)

←

حالـــة حالـــة

ولا تكفى الرواية بإبراز هذه الصورة الظاهرية والسلوكية لجاد الله . بل تبرز ما يختفى وراءها من صور نفسية يتحكم فى بلورتها عنصر الاختلاف والصراع ..

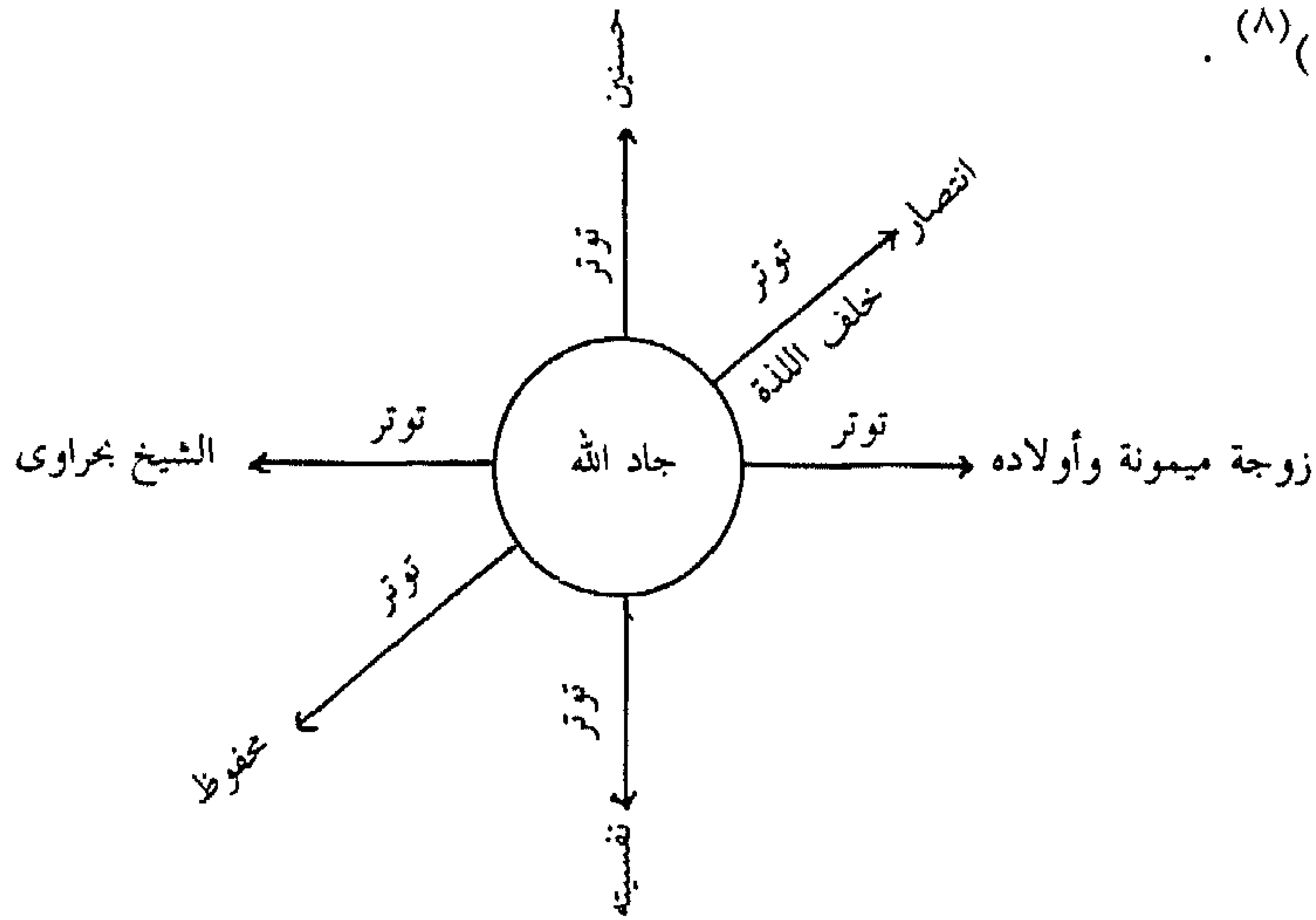
وبهذا يشكل الصراع إحدى البنيات الممسكة بالعلاقات الظاهرية والخفية بين الشخصيات من جهة وبين عوالمهم وبنياتهم من جهة ثانية ..

وتتضخَّم المسافة التى يشغلها لتقنعنا بأن الروائى « الكيلانى » مؤمن إيمان العجائز بأنه لن يقدر لأى عمل روائى النجاح إذا أبعد عنصر الصراع عن ساحة الأحداث أو قلَّل من دوره ، أو سطح ممارسته السلبية والايجابية وكأنى بالكيلانى يُؤَمِّنُ على ما ذهبنا إليه فى كلامه الآتى : « الصراع ذرة .. وتفاعل ونشاط وحرقة ولوعة ، وعذاب أو متعة ، وَلِذا ، فإن الصراع وتصويره والإبانة عنه بالأسلوب الفنى المناسب ضرورة قصوى فى الأدب ، والأدب الإسلامى – وليد القرآن العظيم – يحتفى بهذا الصراع ويبرز له مكانا لائقا ويغوص فى أعماقه ويتطرق إلى أبعاده المختلفة ويتجلى هذا الصراع فى نماذج بشرية متحركة وقوى كونية فاعلة ، وأحداث نابضة واقعية ، وأحلام متوجعة موحية ، وعواطف إنسانية متضاربة . ونتائج مؤثِّرة »[8] ويرد على الذين يسطحون

مواقف الصراع أو يلغونها من حقل إبداعهم قائلا : إن الذين يلحون على إبراز النماذج المثالية وحدها بحجة الحفاظ على سمعة الوطن وعدم التشهير بعيوبه ومساوئه . إنما يتصرفون عن جهل وسطحية وغوغائية ... وينسون أن الصدق فى التعبير ، والأمانة فى الأداء ، والإلحاح على صور الصراع المحتدمة ، هى البداية العميقة لتشخيص الداء واختيار الدواء)[8] .

ولعل هذا ما يدفع الكيلانى إلى أن يعبث بألوان الصراع فى مختلف زوايا لوحاته الفنية داخل الرواية حتى ليحسه القارىء مع كل كلمة وداخل كل جملة سواء فى حكاية جاد الله أو غيرها[10] .

وسأسعى إلى كشف ذلك مع دلالته الممكنة من خلال علاقة « جاد الله » بسائر الشخصيات :



إن العلاقة بينه وبين سائر الشخصيات لا تمت إلى الانسجام بصلة . بل تجتمع حولها سحب التوتر لتنقلب إلى صراع ظاهرى وخفى ...

وعندما حاولنا تفصيل تلك العلاقة مع ما يربطها بالصراع من صلة ، ظهرت على الشكل التالى :

– بينه وبين زوجته ميمونة :

يظهر بينهما الصراع والتوتر منذ الوهلة الأولى :

(ابتسمت ميمونة ذات الوجه الشاحب القمحى والعود النحيل ، وقالت :

– يجب أن نحمد الله يا جاد الله .

قال فى سخرية وعناد :

– نحمده على ماذا ؟؟ على القحط الأبدى ... الكثيرون الآن يفطرون المربى والقشدة والبيض و ...

– نحمده على الصحة والستر يا جاد الله .

- أنت القهر نفسه)[11] .

- (لا نتضايق من جاد الله إنه كثير الكلام رأسه مصفحة .. لا يكل ولا يمل .. لو تركته يتكلم يومين كاملين لما توقف من الكلام ، إنه يمزح يا سى حسنين « دائما يقول كلاما كثيرا ولا أفهم منه إلا القليل . صاح فيها جاد الله معنفا :

- أخرجى يا جاموسة !![12] » .

(يلاحظ هنا الثنائية الموجودة بين اسم ميمونة وحالتها ، بين اليمن والسعادة والخير وبين الحالة التعسة والشقاء الدائم ، ولقد يحرص الكيلانى على هذه التقنية من أجل توليد صدمة المفاجأة والمفارقة كما سيتضح فى بعض الأسماء الأخرى) .

- **بينه وبين حسنين :**

(كانت كلمات حسنين لا تثير فى جاد الله أدنى رغبة فى السماع ، ولا تحرك فى نفسه أقل انفعال ، وفى سخرية علق جاد الله قائلا :

« لا تحدثنى عن النار والجنة ، فإنى رأيتهما » .

- فى المنام ؟؟

« فى الحقيقة يا حسنين » .

- هل جننت ؟...

بل أنا فى منتهى العقل والرزانة ... أنا عندى جحيم فى بيتى جحيم خاص ... وجحيم فى السجن ... حيث الذل والفقر يكون الجحيم دعك من شيخك الجليل وقل له إن الجنة والنعيم هنا على أرض الله ... كثيرون ينعمون بالمال والجاه والحُب ... تلك هى الجنة ...

« أيها الملعون ... لقد أفسد الشيوعيون تفكيرك !! »[13] .

- **بينه وبين الشيخ بحيرى :**

قال الشيخ بحيرى : الدنيا سجن المؤمن .. وكم كانت دهشة الحاضرين حين سمعوا ذلك الوافد الجديد (جاد الله) يقول : نحن فى سجن دائم أيها الشيخ ولا نخرج منه آخر النهار إلا لننام كى نعود فى اليوم التالى .

وساد الصمت .. كان الشيخ يرمقه من بعيد بنظرات ثاقبة وقال الشيخ بنبرات واضحة :

« فَرْقٌ كبير بين أن نعيش فى السجن وبين أن يعيش السجن فيك » قال جاد الله : « لم أفهم ... »[14] .

- **بينه وبين محفوظ :**

(إذن لابد من التخلص منه ..

مِمَّن ؟؟

- محفوظ أستطيع أن اقتله فى السجن دون شبهة وبطريقتى الخاصة .. أنا أكره من يعترضنى ...)[15] .

(أيمكن أن يكون محفوظ هو السبب ؟؟

ترى هل غدرت انتصار . وخانت العهد وانحازت مرة أخرى لمحفوظ ؟؟

لو أن الأمر كذلك فلن يفلت منه محفوظ هذه المرة سوف يسحقه سحقا ، لسوف يقتله هذه المرة دون تردد ، كم حاول فى السابق أن يقضى عليه فى السجن . دبَّر لَه دس السم فى الطعام .. لكنه نقل إلى المستشفى ليلة التنفيذ)[١٦] .

- **بينه وبين انتصار :**

فى هذا المستوى المشدود بالتوتر والمعاناة . يختفى الصراع لتظهر السعادة واللذة المتبادلة ، ثم يطغون بعد ذلك فى سطح العلاقة دون أن تدوم هذه الحالة . إذ سرعان ما يظهر الصراع جليا لتتلاشى لحظات العربدة والارتكاس فى حمأة (اللذة/الدناءة) .

بالإضافة إلى ذلك ، فإنه يمتد عبر طول الفضاء الروائى الشاسع ، الأمر الذى لا يعطى الاقتباس دورا يذكر ، وبالتالى لابد من الرجوع إلى المتن الروائى بأكمله .

وفى ظل تلك الدائرة المتوترة ذات الزوايا السداسية تنشأ علاقات مختلفة بين الشخصيات ويكون فيها « جاد الله » جسرا يعبره الصراع إلى شتى الزوايا كيما تزداد الرؤية قتامة وتتضبب المسافات بين شخوصها . فتحقق الحبكة بذلك - أقسى درجات الشد والتحفز والمساءلة المستمرة والترقب الملفع بالمجهول ...



يظهر هنا « جاد الله » عديم الإرادة- تمتلكه انتصار ، وتفرض عليه حقدها وكراهيتها لعالم الشيخ البحيرى وحسنين لأنها تخاف من انخراطه فى عداد المريدين الذاكرين لله فى حلقة الشيخ ، فتفقد - بذلك - ورقة رابحة وإطاراً فعالا فى شبكة الإرهاب التى لا يعرف عنها جاد الله شيئاً :

- ماذا تقصد بالقسوة يا « جاد الله»؟

- « أقصد ، .. أقصد .. أقصد .. لم أعد أستطيع التفكير » ..

- « إذن لابد أن تطفىء الظمأ » ..

- « هيا بسرعة ... » .

قالت انتصار وهى ترفع بيدها :

- بشرط ...

- « موافق مقدما » ..

- « ألا تذهب مرة أخرى للشيخ البحيرى » ...

فَغَرَ فَاهُ فى ذهول وهتف :

- هل عرفت ؟؟

قالت وهى تتمطى وتبرز مفاتن صدرها :

أرض .. تعرف ذلك .. وعلينا أن نختار .. وقد اخترنا .. ولا مجال للتراجع[١٧] .

ففى هذا المقطع الذى يحضر فى منتصف الزمن السردى يتراءى للقارىء طريقان مختلفان ، بل متناقضان ، ويصبح لكلّ واحد منهما زمانه ومكانه وشخصياته ومنطقه بل ولغته ... وما دامت اللغة عبارة عن تشكيل للزمان والمكان ، فلقد كان لهما دور بارز فى تطعيمهما بخصائصهما المتباينة .. ومن ثم . يمكن رصد الزمان - أوَّلاً - فى مستويين اثنين

بينهما أكثر من ثنائية :
زمن الشيخ البحيرى وحسنين وزوجة « جاد الله » ميمونة .
وزمن « جاد الله » وانتصار ومحفوظ ..

وأصبح للمكان - بدوره - وكنتيجة حتمية لذلك - مستويان اثنان نستطيع جدولتهما على الشكل التالى :

مكان الشخصية الأولى	مكان الشخصية الثانية
- القناعة (ميمونة) - الذكر + الحلقة + المسجد (البحيرى + حسنين) - البيت المسلم (عائلة حسنين)	- السجن (محفوظ + جاد الله) - عالم اللذة (بيت انتصار)

ومع التناقض والصراع ، تنكسر سيرورة الزمن المتناهى ، حين يحضر الزمن الأول فى المستوى السردى الظاهرى ويغيب الزمن الثانى الذى يُفْسَح له المجال فى حينه مع المباغتة التى تكسب السرد قدرة فنية على تغيب القارىء وشده إلى التعلق بالخيطين معا وترقب شتى النتائج المحتملة والنهايات الممكنة ، وإن كان الكيلانى لا يتيه فى هذه التقنية طويلا ولا يذهب بها إلى أبعد الحدود كما نجد - مثلا - فى رواية « الوشم » لعبد الرحمن مجيد الربيعى ، حيث يتيح الروائى الفرصة لتداخل ثلاثة أزمنة تداخلا مذهلا ، لا يلبث معه القارىء العادى « أن يلقى بالرواية عرض الحائط ... وإن كان المثقف يتسلح بصبر طويل من أجل الإمساك بخيوط الأزمنة كلها - دون أن يتسلل إليه التشتت والحيرة والضياع » .

ويبدو أن الكيلانى جِدُّ واع بهذه الظاهرة ، الأمر الذى يفرض عليه قسطا وافراً من البيان والوضوح .

فهو يرى بأن للأدب وظائف عديدة ، من بينها .. الرفع من المستوى اللغوى والثقافى والفكرى للجماهير العربية ... وما لم يحقق العمل الإبداعى هذه الوظيفة فليس جديراً أن يهلل له أو يفسح له المجال للنشر والإظهار ... وفى هذا الصدد يقول : (الأديب المسلم فى هذه الحالة ، مطالب بأن يصل إلى عقول البشر ووجدانهم ، وفق المفهوم الكلى والشامل للإسلام والعصر والبيئة ، وأن يراعى فى إبداعه عملية التلقى والفهم والاقتناع ولن يتم ذلك على وجهه الصحيح إلا إذا خاطب الناس « على قدر عقولهم » وأيقن أن « لكل مقام مقال » وأن الأدب ليس مجرد إظهار البراعة فى الغموض أو التباهى بالاستغراق المبهم . أو إبهار القارىء بما يثيره فيه من حيرة وبلبلة وتخبط ...)(١٨) .

ولعل هذه الرؤية هى التى تقود إبداعه فتمنعه من الإيغال صوب عوالم غامضة كما تمنعه من توظيف بعض التقنيات المفقودة فى

اثنين

جل أعماله الروائية . والحاضرة – على العكس – فى أروع الأعمال الأدبية المعاصرة ...

قد تكون هذه سلبية يجب أن يفطن إليها ؟؟ كما ينبغى للأدباء أن يعملوا مع نقادهم على تجاوزها ؟ وفى حالة الكيلانى ، ينبغى أن يتحسس الطريق الموصلة إلى تلك التقنيات ... لكننا لم نفتح بعد هذا الحوار ، ولم نواجه الكيلانى بمثل هذه الأسئلة ، بل اكتفينا – وبعض الاكتفاء داء – بالسؤال حول مشروعية توظيف الجنس والجريمة ورجل الدين ... وغيرها من الأسئلة الكلاسيكية .. إننا نسأل عن الواجب ، ولا نسأل عن الممكن ، نسأل عن الشرع ، وهذه إيجابية ، ولا نسأل عن الفن وتلك سلبية (!!) وبين الشرع والفن مسافة ثانية أو أقل . لكننا نعمقها عبر ركام من التكرار والكلام الذى لا يجلب سوى الكلام .

لست أدرى ما مبرر هذا الاستطراد ، ربّما لأن صراعى وتوترى داخل حقل الأدب الإسلامى يَسْعَى – هو الآخر – فى هذه اللحظات ، إلى الظهور مساوقا أو مُؤَمِّناً على الصراع الذى نتحدث عنه ويجليه المتن الروائى (!!) . ويستمر التقاطع بين الأزمنة والأمكنة ، ويصل حدته مع حلول زمن « جاد الله » فى مكان الشخصيات الثانية (بحيرى وحسنين) .

وفى المقطع الثانى بيان ذلك .

(كان الشيخ البحيرى يقول :

– « يقول أحد الصالحين : إن بين جنبى من السعادة لو علمها الملوك لقاتلونى عليها بالسيوف ... إنها لذة التسامى والخلاص من مطامع الدنيا ومغرياتها – لذة الانتصار الأكبر » .

وتذكر « جاد الله » انتصار عندما سمع الشيخ يردد كلمة (الانتصار) مرتين ... لقد انتفض جسده .. إن خيالها يأتيه حتى فى مجلس العابدين والذاكرين ... ووجهها يتلألأ وسط هالة من الذهب والفضة والبللور ...

أيستطيع أن ينتصر على « انتصار » بالمعنى الذى ردده الشيخ ؟؟ كان « جاد الله » سابحا فى أوهامه بينما الشيخ يواصل حديثه الشيق وجاد الله لم يعد يسمع شيئا ... لكأنما انسَدت أذناه بأصابع شيطانية ... والملعونة انتصار تفرض خيالها فرضا ... حتى لكأنها بلحمها ودمها أمامه ترقص وتغنى ...)[(١٩)] .

وفى الوقت الذى يحضر الزمن الأول فى المكان الثانى لا يمكن للزمن الثانى أن يتسرب إلى المكان الأول ، وهنا يحقق الكيلانى بعده الرؤيوى القائم على طهارة ذلك الزمن وارتفاعه عن السقوط فى حمأة المكان الغارق فى شبقيته وعربدته .. بل حتى فى لحظات الحضور تختلف المسألة اختلافا جذريا . فحين يحضر زمن البحيرى وأتباعه فى مكان السجن – مثلا – يكون

حضور إدانة وتحدٍّ لا حضور تمرغ وفتنة ... إنهم يغـزون المكـان ولا يحضرونه ... يغزونه بذكرهم وعبادتهم إلى درجة ظن معها أحد السجانين أن « السجن الحربى » سيتحول إلى مسجد للصلاة وهذا التوحد والاختلاف للغزو والتسلل يرفع الزمن والمكان إلى دلالات تخدم المعنى وتساهم فى إنتاجه ، فيبتعد عن الزمان إطاره الرياضى وينأى المكان عن شكله المورفولوجى ليصبحا عناصر فعالة فى توليد المعنى واحداث الانسجام الدلالى بينهما ، وفى هذا الصدد نستحضر قولة « باختين » التى ينص فيها على أنه :

(فى زمانية الفن الأدبى يحدث الاندماج بين الدلائل المكانية والزمانية فى كل معقول وملموس ، وهنا يتكثف الزمان ويصبح دسما مرئيا للفن)[٢٠] .

ولقد جلى الاندماج الحاصل فى حكاية « جاد الله » مستويين ، اندماج انسجام واندماج تعارض . وفى الحالتين معا ، تقذفنا الرواية فى قلب الصراع . ويتخذ هذا الأخير شكلا آخر بين مكانين متناقضين ، وهما بيت « جاد الله » وبيت « حسنين » .

ففى الوقت الذى يشهد فيه المكان الثانى هدوءاً نفسياً واستقرارا اجتماعيا يبعثان على الغبطة والاحترام كما فى المقطع التالى من الرواية :

(لقد قضى أكثر من عشرين عاما وهو يحافظ على صلاة الفجر وكان يوقظ زوجه وفريدة ومحمود إنه يتذكر كيف أن فريدة الصغيرة كانت تقف من الخامسة من عمرها وترتدى زيها الإسلامى وتقف كالملاك الطاهر تؤدى الصلاة .. إنه أمر يثلج فؤاده . بل يراه حسنين أنه أثمن من الدنيا وما فيها ، وبعد الصلاة يتناولون طعام الفطور ثم يذهب كل لحال سبيله) (صفحة ١٥٣) تغيب هذه الأجواء فى المكان الأول ويخلفها التشرذم والفوضى ، ويعشش فيها القمع واللامبالاة .

(نظر « جاد الله » إلى ابنته البالغة من العمر اثنى عشر عاماً ... كانت تجلس متسخة الثياب منتفشة الشعر ، تتثاءب وعيناها مختنقتان ... وهى تحملق ببلاهة فى كتاب موضوع أمامها على طبلية خشبية ، وَوجد نفسه على الرغم منه ، يقارن بينها وبين « فريدة » بنت حسنين .

أثارته المقارنة ، وملأت قلبه بمزيد من الغضب والحنق ...

أمسك بأذنها فى غلظة والبنت تتلوى وقال :

- « تذاكرين يا بنت ميمونة ؟؟ وفى آخر العام تأتى الشهادة ملئة بالكعكات الحمراء ... لو رسبت مرة ثانية فسأذبحك كما تذبح الفرخة ... مفهوم ؟؟)[٢١] .

وفى هذا التناقض تتحقق أبعاد رؤية الكيلانى كما سيأتى ذكرها فى نهـاية التحليل ...

ومن أجل البحث عن جذور الصراع

فى البنيات العميقة التى تحرك النص المنتج ، وفى العلائق الممكنة بينها .. فإننا نجد مجموعة من البنيات ، منها ما هو حكائى ومنها ما يتعلق بقيم المعنى . ويمكن اعتبار العلاقة بينهما تمظهرا للثانية فى الأولى وتجليا داخلها ..

والبنيات الحكائية المتوفرة فى المتن الروائى عديدة ، لكن المهيمن عليها لا يتجاوز البنية الحكائية بين جاد الله وانتصار ، وبين جاد الله وحسنين .. ولعل فى طغيان هاتين الوحدتين مؤشرا واضحا على طبيعة الصراع وخلفياته ..

والملاحظ إنهما يتصدعان فى شكلين متباينين ، فيكون فرار انتصار مع محفوظ إيذانا بتصدع الأولى وتصبح نهاية جاد الله أول تفجير وتلاشى فى البنية الحكائية الثانية ، ويعتبر الفصل الأخير مجالا لهذا وذاك .

وحين يعرف السرد فى الأولى انغلاقا بفرار انتصار وتغيبها على مستوى الحديث عنها ، يظل السرد فى الثانية منفتحا زاخرا بايحاءات وتوقعات كثيرة ، سيما لدى التوقف الطويل بين يدى المقطع التالى من الفصل الأخير (ص ٢٤٩) :

« فى اليوم التالى فتح حسنين باب زنزانة (جاد الله) ودعاه للخروج كى يجلس معه فى الدور الرابع ، يشرب الشاى ويتسلى حتى يألف الوضع الجديد وينسى ، لابد أن يندمج مع خلق الله ويتقبل الكارثة التى حلت به حتى تتضح الأمور ... إن أمامه فرصة البداية من جديد ولا يصح أن يستسلم لليأس ... ووافق (جاد الله) لكنَّ مسار هذه البنية يتحول – فجأة – ودون سابق مؤشر – إلى النقيض ، إلى الشعور باليأس ، وسيطرة الانهيار النفسى والعصبى الذى يتوج بالانتحار . إن هذه التقنية تدعو الدارس إلى الوقوف على طابعها السردى طويلا ، فالراوى – رغم اعتماده على الرؤية من الخلف حسب تعبير (تودورف) تلك الرؤية التى تدرك كل أمر يتعلق بالشخصيات – فإنه يتظاهر – شأن القارىء – بجهله للمستقبل الذى يسير إليه (جاد الله) وللحالة التى سيؤول إليها ، فيترك نهايته مضببة محاطة بتوقعات متباينة ، بل أكثر من ذلك تميل تلك التوقعات جهة التوبة والعودة إلى الله والتراجع عن أخطائه ، سيما إذا نظرنا إلى ذلك فى ضوء احتكاكه بحسنين الذى تعامل معه بمنطق الأخوة والصداقة ، ولم يشعره – قط – بأنه مسجون متلبس بجريمة خطيرة ... إلى أن تصدمنا النهاية الفاجعة لجاد الله[٢٢] الشبيهة بنهاية البطل فى رواية (بداية ونهاية) لنجيب محفوظ» .

* * *

بعد الحديث عن ملفوظات الحالات وملفوظات التحولات والعلاقات الاتصالية أو الانفصالية الموجودة والممكنة بينها ، وإبراز العلاقة التى جسدها المتن الروائى بين عناصر البرنامج السردى وبين بنية الزمان والمكان والتطلعات الحاصلة بينها ... دون إغفال للمكونات النفيسة والسلوكية

للشخصيات كما تبدى ذلك من خلال عنصر الصراع السابح فى فضاء الرواية بأكملها ...

بعد كل ذلك نستطيع مواصلة التحليل مع بعض التقنيات الأسلوبية فى الرواية ومقارنتها مع النصوص الغائبة للكيلانى ونصوص أخرى كلما أمكن ذلك .. ولن تهدف المقارنة إلى تجلية الجوانب الإيجابية فحسب بل سنحرص على كشف بعض السلبيات التى سنتبينها - ودون تحذلق فى الكلام - فى ضوء المناهج الحديثة وبعض الأعمال الروائية الناضجة فنيا هنا وهناك .

يمتاز أسلوب الكيلانى بخاصية أساسية وتتجلى فى التدفق العفوى الذى لا يقف دونه حائل ... ينحدر التعبير والصياغة انحدارا موجبا ويتصاعد تصاعدا موحيا ، يغوص فى أعماق النفس الإنسانية دون أن تفقد درجتها العفوية ، شأنها فى ذلك شأن الشلال المتدفق باستمرار ...

وهذه الخاصية التى تلمس الظاهرة بتقنية شفافة مطعمة بالجمل المتراوحة بين القصر والطول فى أجواء مناسبة لها ، تحيلنا على أجواء شعرية بعيدة عن جفاف النثر ومنطقيته وتراتيبه ...

إن الكسر الجملى وتداخل الأزمنة ومبدأ التداعى ، واستحضار الماضى فى تأزم الحاضر وضبابية المستقبل والحضور الشعرى المتمثل فى بعض الأبيات الشعرية الصوفية « كل هذا يجعل النص الروائى معجونا بماء الشعر وملح الخيال ... فيميل السرد جهة الشعرية ، فتتكون - نتيجة هذا التداخل (المقصود/العفوى) بين جنسين أدبيين متباينين حتى فى أشد الرؤى النقدية حداثة كما يلمس الدارس لباختين »[٢٣] لغة شعرية تتفجر إيقاعا وتوترا وخيالا ...

ولقد غدت هذه الخاصية ميزة تنفرد بها الرواية الحديثة وتقنية لا مناص من استثمارها إذا ما أريد النجاح للعمل الروائى ، ولذلك يقول « ادوارد الخراط » مثلا :

(إن الرواية فى ظنى هى أُلبوم الشكل الذى يمكن أن يحتوى على الشعر والموسيقى وعلى اللمحات التشكيلية)[٢٤] .

ومتى حقق السرد تلك التقنية أصبح سرداً موحيا مجسداً للحس الشعرى وحاملا لخصائصه وملامحه الصورية والرمزية والخيالية على حد سواء .

وفيما يخص الرواية التى نحن بصدد تحليلها ، فقد حققت مستويات عميقة فى مجال الحضور الشعرى المتقاطع مع السرد ، وقد يطول بنا المقام لو حاولنا تتبع ذلك فى كافة الفصول ، لذا نكتفى بالمقاطع التالية :

(جرت الدماء فوارة فى عروقه ، الكلمة الوحيدة التى تثير حميته وتشغل كيانه ... « الوحش » اللحن الغَجرى الصاخب الذى يجعل كل عضلة فى جسده تهتز ، ترقص ، الوحش ، الكلمة التى تحلق به فوق قمة النشوة العالية)[٢٥] .

(مسافر يبحث عن الحقيقة وفق نواميس الله ، وسنن الحياة التى وضعها ، أنا أحمل شمعة صغيرة ، وأتجول بها فى خفايا النفس ، لعلى أعرف أمرا يساعدنى فى الفهم)[٢٦] .

(الغراب خطف منه انتصار ... شعر أنه تنازل عن قلبه ، ومضى بلا قلب ، بدت الشوارع أمام عينيه خرابا وسواداً ، مثل يوم حريق القاهرة تماما منذ سنوات مضت ، طردوه من الجنة كانت أيامه معها - حسبما يشعر - كالحلم الرائع الجميل ... كل الأيام الجميلة تفلت من بين أصابعه ، هكذا فجأة)[٢٧] بل إن حضور النصوص الشعرية التالية :

فليتك تحلو والحياة مريرة
وليتك ترضى، والأنام غضاب
ألا ليت ما بينى وبينك عامر
وبينى وبين العالمين خراب
فإن صح منك الود فالكل هين
وكل الذى فوق التراب تراب

والنص التالى الذى يتكرر مرتين داخل الرواية صفحة ٥٨ وصفحة ٢٠٠) :

يا راحلين إلى « منى » بقيادى
شوقتموا يوم الرحيل فؤادى
سرتم وسار دليلكم يا وحشتى
والشوق أرقنى وصوت الحادى
فإذا وصلتم سالمين فبلغوا
منى السلام إلى النبى الهادى

ونصوص أخرى يجدها القارئ فى صفحة ١٧٧ و٢٤٢ ، كل ذلك يبرز هذه التقنية ويجعلها مظهراً من مظاهر التحقق والنجاح فى حكاية « جاد الله » .

ومن البديهى أن تتحقق تلك التقنية بصورة مكثفة خاصة إذا علمنا بأن نجيب الكيلانى « يمارس حضوره فى الساحة الشعرية بفعل اسهاماته التى وصلت حدود الدواوين الأربعة »[٢٨] .

وضمن سلسلة التقنيات الأسلوبية تتضمن الرواية ما يسميه « باختين » بالتعدد اللسانى ، وذلك أننا لا نجد فى حكاية « جاد الله » لغة واحدة أو أسلوبا فرديا يعود إلى الراوى كما هو الشأن بالنسبة للشعر أو المقالة ، بل إنها تشتمل على تعدد لسانى يعكس تعدد المنظورات الاجتماعية والايديولوجية نفسها ، يقول « باختين » :

(إن الرواية لا تعفى مطلقا من ضرورة الحصول على معرفة عميقة ودقيقة باللغة الأدبية ، بل إنها تستلزم فضلا عن ذلك ، معرفة لغات التعدد اللسانى ، إن الرواية توسيع وتعميق للأفق اللسانى ، إنها تنقى وتشحذ إدراكنا للفروق الاجتماعية اللسانية[٢٩] .

وفى « حكاية جاد الله » بعض من ذلك التعدد اللسانى الحامل للخلفيات الاجتماعية والمنظورات الفكرية ، بحيث تزداد المسافة اتساعا بين (الراوى) وبين سائر الشخصيات ، وذلك بعدما يغيب لسانه ويفسح المجال للألسن الأخرى لتعبر عن نفسها سواء عن طريق الحوار أو التداعى

أو « المونولوج » .

فيحضر بذلك أسلوب « جاد الله » ولغة « انتصار » ولغة الشيخ بحيرى وحسنين ، ولقد أحرز نجاحا لا بأس به فى استحضار لغاتهم وتشخيصها تشخيصا أدبيا متميزا غير أن ذلك تم بنسب متفاوتة ... ففى الوقت الذى نجد تفوقا فائقا فى تشخيص لغة الشيخ « بحيرى » و« حسنين » فإننا نكاد نلمس بعض التسطح والمبالغة بالنسبة للغة « جاد الله » و« انتصار » اللذين ليس لهما من الوعى والتعليم قسط يتيح لهما إمكانية التواصل بتلك الصورة الراقية – لغويا وفكريا – التى نلمسها فى حواراتهما ومناقشاتهما .

ولعل خلق تشخيصات للغاتهم فى أسلوب أدبى فصيح هو المعضلة الأسلوبية الجوهرية للجنس الروائى ، كما يعترف بذلك « باختين » نفسه .

ويبدو أن هذه المعضلة ترجع على مستوى الأدب الإسلامى – وبالإضافة إلى ما هو عام كالمقدرة الفنية والتقنية الحكائية والحوارية – إلى بعض الأسباب الخصوصية التالية :

(أ) الموقف الواضح من توظيف لغات تنتمى إلى بيئة الأميين أو المتعلمين تعليما متواضعا .. تلك اللغات أو الأساليب المندرجة – بكل بساطة – ضمن إطار « اللهجات »(٣٠) .

(ب) التحرج من استحضار لغة البيوت المائعة التى تنتشر فيها مظاهر التفسخ والشبقية والإجرام (البيت الذى تكتريه انتصار مثال على ذلك) .

إن الجميع يدرك الصراع العنيف الذى قاده الفكر الإسلامى ضد الدعوات المشبوهة التى نادت بضرورة استبدال اللغة العربية باللهجات المحلية ، (دعوة سلامة موسى مثلا) . ولقد خرج الفكر الإسلامى من تلك المعارك واضح الصورة بين الخلفيات ، معلنا موقفه المتفرد القاضى بضرورة الاقتصار على العربية الفصحى ، ومن ثم – وكنتيجة منطقية وحتمية لهذا المنطلق – كان إبداعه خاليا من اللهجات المحلية ، ساعيا إلى المحافظة على الحد الأدنى من التعْبير الفصيح .

يحصل هذا مع البيئات الاجتماعية المستقيمة ، أما إذا انضاف إلى ذلك عامل الانحراف والميوعة ، وما يقتضيه من لهجة خاصة تتحدى كل قيم وتتبجح فى وجه كل فضيلة وتكشف عن صورتها العفنة ، علمنا حقيقة إصرار الكيلانى على هيمنة اللغة العربية الفصحى ...

غير أنه يتمكن فى بعض الحالات ، من استحضار تلك اللهجات وذلك الأسلوب المنتمى إلى خلفيات اجتماعية منحرفة حتى لا يقع فى تسطيح التجربة ورفعها إلى مستوى المثال الذى لا وجود له فى الصراع الاجتماعى .

وما من شك فى أن هذه الوضعية تولد لدى الروائى المسلم مضاعفات توترية خطيرة ، إذ تضعه « بين » المطرقة

والسندان « كما يقال » بين تلبية هذا التعدد اللسانى المجسد للتعدد الاجتماعى وبين المحافظة على نقاء الأسلوب أدبيا وأخلاقيا ... وذلك راجع إلى أن المتلقى المسلم يمتلك عقلية شرعية بالأساس ، تحرص على الانسجام مع مقتضيات الآداب الإسلامية فى جميع الممارسات ، وهو - أى المسلم - ملحاح فى طرح السؤال حول مشروعية إسلامية كل ما من شأنه أن يخدش ذلك الانسجام .

وكلنا يُحَاصَرُ من قبل محيطه الأدبى والاجتماعى بالسؤال حول مشروعية تطرق الكيلانى إلى الحديث المباشر والصارخ عن اللحظات الجنسية وإدراك الحوار المتلفظ فى تلك البيئات .

ولنا أن نتصور حجم السؤال ومضاعفاته لو حرص على إفساح المجال للتعدد اللسانى حرصا مطلقا ، وجسد عبر « الحوارية » جميع البيئات الاجتماعية سلبية كانت أو إيجابية ... لا شك أن السؤال سيبلغ حد الشك أو الرفض لما ينتجه الكيلانى فى هذا السياق .

إنه يثير أكثر من سؤال ، رغم حرصه على الاعتدال ، فكيف سيكون الوضع حين يتمادى فى تلك المجالات فى حرية .

ورغم كل ما قيل ، تظل هذه الإشكالية فى حاجة إلى المزيد من النقاش من خلال الفعاليات الأدبية وذلك فى ضوء ثلاث زوايا :

(أ) الموقف الشرعى .

(ب) الارتباط بالواقع والواقعية .

(جـ) التعدد اللسانى العاكس للتعدد الاجتماعى .

وإلى أن يتحقق ذلك نحرص على تعليق هذه المسألة كى نواصل حديثنا عن التقنيات الأسلوبية الأخرى .

وكما لا يبالغ الكيلانى فى استرساله السابق ، فإنه يتعامل مع تقنية التهجين والأسلبة تعاملا محدودا حتى يكاد لا يلمس بتاتا ، ولعل قلة النماذج التى يمكن أن نستحضرها هنا تكشف عن تلك المحدودية .

يعرف باختين الهجنة بقوله :

(إنه مزج لغتين اجتماعيتين داخل ملفوظ واحد ، وهو - أيضا - التقاء وعيين لسانيين مفصولين بحقبة زمنية ، وبفارق اجتماعى أو بهما معا داخل ساحة ذلك الملفوظ) .

ويشترط فى تحقق ذلك وعيين لسانيين : الوعى المُشَخَّص ، والوعى المشَخِّص ... ونجد مثل هذه التقنية متوفرة - فى حدود معتدلة - داخل بعض فصول الرواية ، نكتفى بإيراد بعضها مع توضيح ذلك المفهوم :

(سيأتى إلى الباشا باحثا عن عمل .. لا .. الباشا مات ... قد يأتى أحد أبنائه أو أحفاده .. سأقول له ليس عندى سوى « أسطبل الخيل » .. فإن كان لديك خبرة كافية فلا مانع من أن أعينك فيه بمرتب

جيد .. ها .. ها مَنْ يدرى قد لا توافق انتصار على ذلك .. ستكون سيدة القصر لا محالة .. أما ميمونة .. هل أطلقها .. حرام سوف تبقى .. أنا أعرفها .. لا تعرف التمرد أو المشاكل .. لا تخافى يا ميمونة . لن أقصر فى حقك أبدا .. لكن المشكلة يا ميمونة أن انتصار متزوجة من محفوظ ... لابد من البحث عن حل لمحفوظ .. لم أعد أطيقه لماذا لا يموت ويريحنى ؟؟)(٣١) .

فنحن فى هذا النص أمام ملفوظ واحد وهو صوت « جاد الله » لكن – وبسبب التهجين – قد وقع تداخل بينه وبين ملفوظات عدة ، تنتمى إلى وعى لسانى مختلف ، يعمل ذلك الملفوظ الظاهر على تشخيصها ، فتصيُر متلفظة أو مُشَخَّصَةً من قبله ..

والملفوظات الأخرى ترتبط – أوّلاً – بالصوت اللغوى لابن الباشا المفترض الذى نستشفه من خلال صوت « جاد الله » :

« ليس عندى سوى إسطبل الخيل ، فإن كان لديك خبرة كافية فلا مانع من أن أعينك فيه بمرتب جيد » .

فهذا الملفوظ يقتضى طلبا واستجداءً من قبل ابن الباشا الذى يمكن صياغته كالتالى :

سيدى « جاد الله » هل لكم أن تتشرفوا بتعيينى خادما عندكم ؟؟

وترتبط – ثانيا – بالصوت اللغوى لانتصار فى قوله :

« قد لا توافق انتصار على ذلك » .

حيث يختفى وراء هذه الصياغة اعتراض من قبل انتصار يمكن الترميز إليه بما يلى : « كيف يعمل أبناء الباشا الحمير ؟؟ من أمرك بهذا ؟؟ إننى سيدة القصر .. » .

وترتبط – ثالثا – بالصوت اللغوى لميمونة فى قوله :

« لا تخافى يا ميمونة .. لن أقصر فى حقك أبدا » .

فبواسطة هذه اللغة المُشَخِّصَة ، يمكن ادراك اللغة المُشَخَّصَة وخلفياتها النفسية والحركية ، لغة « ميمونة » وهى تأخذ بتلابيب زوجها « جاد الله » .. وتستحلفه ، وتذرف الدموع بين يديه وتقول – مثلا –:

« إنى خائفة ، خائفة من أن تطلقنى ، أقسم بالله على أن تظل وفيا لى ولعيالك .. إنهم سيضيعون .. سأضيع معهم » ...

ولابد من أن نتساءل حول الهدف الواعى من وراء التهجين ، والواقع أن « باختين » لا يحدد أهدافه بصورة مدرسية واضحة ، غير أننا نستطيع الركون – من خلال كتابه – إلى أنه يهدف إلى خلق صورة للغة مرققة الحواشى ، منحوتة داخل السياق المضمن لها ، موجدة لها منظورا وظلالا وأضواء ، مجسدة لنفسها فى شكل مشخص تتماهى حواشيه مع الحواشى الأخرى ..

ويمكن للدارس أن يجد لهذه التقنية أهدافا أخرى تظل مستترة فى الدراسات المتعلقة بالجنس الروائى .. ويبدو - بعد كل هذا - أن التهجين يسعى إلى تكثيف الحوار وشده ضمن حدود متوترة ومتداخلة لا انسياب معها أو تراخ ، فتغيب الحدود الفاصلة بين الحوارات بالإضافة إلى الايحاء الملموس فى كل ذلك ..

إذن ، فالتكثيف والتوتر والايحاء من بين الأهداف التى تتحقق من وراء التهجين ...

وبموازاة هذه التقنية ، توجد خاصية الأسلبة La stylisation التى لا تتوافق مع اللغة المُشخَّصة . بل تسعى إلى فضحها وتحطيمها كما يلاحظ فى الأسلبة الساخرة ...

وإننا إذ نجد بعض النماذج ، نؤكد على أنها لا تذهب بها إلى أبعد الحدود .. وفى ذلك مجال لطرح أكثر من سؤال وإثارة أزيد من إشكال ... (تفلسف جاد الله قائلا : « خلق الله الطاعة والمعصية والغنى والفقر ، والجهل والعلم والصحة والمرض ، ثم قسم الأرزاق » .

-« صدقت » .

« وأنا أعرف نصيبى يا حسنين : المعصية والجهل والفقر ، ترى ما ذنبى أنا فى ذلك ؟؟) ..

نلاحظ فى هذا المقطع تداخلا بين صوتين لغويين مختلفين الصوت : الأول الذى ينسب إلى الشيخ أو الواعظ أو الفقيه الذى يؤكد أن الكل من خلق الله ، وصوت جاد الله ، لكن هذا التداخل لا يسعى إلى تشخيص الصوت الأول من خلال الثانى ، بل إلى مناقضته وتحطيمه ... ولذلك فإن الحوار يشتعل بين جاد الله وحسنين الذى أمَّن على صدق كلامه فى البداية - بعد ذلك المقطع مباشرة - غير أن هذه التقنية لا تسيطر كثيرا على أسلوب الرواية لأنها تستدعى تداخلا فى الأصوات والأزمنة والرؤى والمواقف النفسية والاجتماعية ، ويبدو أن الكيلانى لم يروض قلمه - بعدُ - على مثل هذه التقنيات الجديدة التى قد يكون له موقف منها أو قد تكون راجعة إلى عدم تمكنه من الاطلاع الواسع والمختص على الدراسات النقدية الحديثة وما طرحته من إمكانات وأساليب جديدة ومتنوعة ، وهو الموزع بين الوظيفة الطبية والإبداع الأدبى .

هذه بعض التقنيات التى يمكن للدارس التوقف عندها فى « حكاية جاد الله » ، وقبل أن نختتم هذه الدراسة بما نراه كامنا وراء اللغة من أبعاد دلالية ورؤيوية كثيرة . لا بأس من التوقف - قليلا - عند بنية العنوان الذى اختاره الكيلانى لعمله الروائى ...

فبين العنوان وآخر كلمة فى الفصل الأخير ، ومع امتداد السرد فى الزمان والمكان . يشعر المتلقى أن العنوان يمارس عليه نوعا من الصدمة أو التغريب

المزدوج –... إننا حين نرحل داخل المتن ، نحس أننا إزاء رواية بالمفهوم النقدى الحديث . لها بنيتها الخاصة ، وتعددها اللسانى ، وصراعها النفسى والاجتماعى ورؤاها التى تحرك الشخصيات المتعددة والمتباينة ويغيب العنوان المضلل الذى يوهمنا بأنها حكاية من الحكايات التى لا تمتلك منطق الرواية . وإن كان بإمكانها أن تصبح مادة لها فى أحسن الأحوال ، والفرق شاسع بين الحكاية والرواية ، وإن كانت جذور الثانية ترتبط فى بعض أصولها بالحكاية الشعبية (لا يمكن أن نلغى – هنا – حرص الكيلانى على إثارة أوجه الشبه فى جانب الغرابة – بين « جاد الله » والحكاية القديمة المرتبطة بالأساطير) .

ولا يلبث هذا التضليل أن يعمق بتضليل آخر فى اسم « جاد الله » .

فحول هذا الاسم ، نستحضر كل صفات الخير ، فهو هبة من الله ، وما دام الأمر كذلك ، فإنه يشتمل على اليمن والخير والصلاح ، غير أنه ينتابنا شعور غريب من الجملة الأولى فى الصفحة الثانية من الفصل الأول :

« نحمد الله على ماذا ؟؟ على القحط الأبدى » .

ويتسلل إلينا الشك فى إمكانية مطابقة سلوكه لاسمه ، ويزداد الشك سيطرة إلى أن يسقط كل يقين مع سقوط « جاد الله » على الأرض مهشم الرأس منتحر الجسم والنفس ..

وأذكر أننى وقعت أسير هذا الشعور قبل حصولى على الرواية .. فلقد وصل إلى علمى أن الدكتور الكيلانى مقبل على إصدار رواية جديدة تحت نفس العنوان . وكنت متيقنا من أنها ستكون ارتيادا للواقع المعاصر للإنسان المسلم بعد رحلته الطويلة مع الرواية التاريخية (ويمكن اعتبار تجربة السجن هى الأخرى تراثا وتاريخا ماضيا) .. لكننى فوجئت بأنه لا علاقة بين الاسم وحقيقة الشخصية ، أو بالأحرى هناك علاقة تناقض واختلاف ..

إننا بعملنا المقارب للمتن الروائى – كنا حريصين على الموازاة بين مجالين بينهما أكثر من تداخل وتؤطرهما علائق عديدة ، ويبدو أننا استطعنا – قدر الإمكان – ولوج البنية الحكائية « لجاد الله » وحاولنا أن نضع أيدينا على « ثيمة » الصراع التى جمعت سائر خيوط الشخصيات ورأينا كيف أنه يتمظهر فى كافة المستويات انطلاقا من تعدد اللسانى والبرنامج السردى إلى العنوان ، مرورا بالممارسات النفسية والسلوكية المتعارضة ... ولقد كان هذا الانشغال منصبا على التقنيات الأسلوبية المرتبطة بظاهر البناء ...

ولا يمكن الاقتصار على هذا العمل ، لأنه يوشك أن يوقعنا فى الدائرة التى تتناول اللغة باعتبارها نظاما أو نسقا صوريا لها

تموضعها الخاص ، لا تهدف إلى قول شيء آخر خارج طبيعتها بقدر ما تسعى إلى التشكيل أو إنتاج اللغة المهيمنة على فعل الكتابة –.. وقد تؤطرنا ضمن الذين يتمركزون داخل النص ، ويمارسون فى حقه عزلا عن الأطر المرجعية المختلفة ، كما هو الحال بالنسبة للبنيوية والشكلانية والسميائية .

وبالتالى سنحرص على الجوانب المتقاطعة بين النص والعالم الخارجى كالمجتمع والأخلاق والأيديولوجيا ، نحرص على ذلك لأن الوضعية الأولى تفرز تسطحها من حين لآخر ، وفى هذا نستحضر – مثلا – ما يقوله « محمد على الكردى » فى شأن النقد البنيوى :

(إنه لمن الواضح أن هذا التجاهل يرجع إلى تضخم المستوى المعرفى لدى النقاد البنيويين بسبب كلفهم الشديد بالعلوم الحديثة ، ونفورهم من أى تقييم على التذوق والمعايير الذاتية ، ونحن لا نعيب عليهم هذا الاهتمام ، ولكن لا نعتقد بأن الأدب يمكن رده على المستوى المعرفى فقط ، وإلا حصرناه – كما يفعل البنيويون أنفسهم – فى مجال التصنيفات اللغوية الشكلية ، متناسين أن اللغة العامة هى اللغة التى تتشكل من خلال العمل الفنى ، والتى تعد جزءاً من رؤية الكاتب للعالم والمجتمع ، ومن ثم لا يمكن عزلها عن الموقف الذى نشأت وتطورت فيه ، أو عن القيم الاجتماعية والتاريخية التى يعد الكاتب جزءاً لا يتجزأ منها)[٣٣] .

وبالتالى فإن النقد الإسلامى ليس مستعدا لكى يقع فى التقسيم الكلاسيكى بين الشكل والمضمون ، أو يقصر جل اهتمامه على الصور المادية للغة .. بل إنه ينظر إلى العمل الإبداعى نظرة فيها الفن والجمال والمتعة ، ولكنها لا تخلو من أبعاد اجتماعية وأخلاقية متعددة ، وهذا أمر طبيعى فى ظل الغائية التى ينشدها لكل نشاط فنى ... ومن هنا نكون جد مقتنعين بالسؤال التالى :

ماذا يريد أن يقوله الكيلانى من وراء روايته « حكاية جاد الله » ؟؟

ما الذى يسعى إلى أن يمرره عبر لغته ؟؟

لم يكن الكيلانى يرصد واقعا متبانيا رصداً « فتوغرافيا » لا يتجاوز حدود المحاكاة .. بل كان يعريه من أجل البحث عن محركاته الداخلية فى ثنايا النفس والسلوك ... كان ينقب عن أدلة ملموسة تكشف عن زيف الطروحات التى يتحذلق بها المتحذلقون ، دون أن تجد مصداقيتها لدى الجماهير ... بين الكليات والشعارات المتخمة بالفراغ .. وفى وسط الواقع المتردى ، كان الكيلانى يرتدى زى الطبيب الحقيقى .. ويحفر الأرضية الاجتماعية ليضع يده وقلمه على مكمن الزيف وعبوة الانحراف فيفجر كل ذلك عبر الكلمة المشحونة بالتوتر والآلام .. هكذا – إذن –

يكتب الروائى عالمه ، ويشرح بنيته النفسية والاجتماعية بحثا عن الإدانة والعلاج .

لقد ظل الكيلانى ابنا وفيا لمصر حتى في تواجده خارجها ، ومن ثم لا غرابة أن نجد الأحداث تتحرك في ذلك البلد .. وتختار شخصياتها من مختلف شرائحه الاجتماعية ، وأهم ما يثير في مصر أنها لم تعش تخلفا ، وإنما عاشت صدمة التخلف ، والفرق بينهما بين ..

في السابق ، كان التخلف هواء يتنفسه الناس ، أما الآن – في ظل الثورة – فقد أصبحوا يسمعون وعوداً كثيرة ، وعود الحرية والتقدم والتأميم والإصلاح... ولكن التجارب اليومية ، والسوق المستمر لأبناء الوطن جهة السجون ، وغطرسة المسئولين ، كل ذلك أفرز وضعا مشوها جعل الناس يشعرون بخيبة أمل ، وبيأس ، بمعنى آخر ، كانوا يشعرون بصدمة التخلف : « في طريق العودة ، شعر (جاد الله) بسخونة في رأسه برغم برودة الجو .. كان طوفان الأفكار يهدر في داخله اختلطت الحدود في رأسه بين كل المتناقضات ، ما هذا العالم الغريب الذى من حوله ؟؟ قوم يعبدون الله في إيمان ويقين ، وقوم يسرقون وينهبون ويقتلون ، دون أن تهتز فيهم شعرة من خوف الله ، ومسجونون يغوصون في الإثم دون مبالاة ... وضباط يشمخون بأنوفهم وكأنهم آلهة يأمرون فيطاعون ، وحكام لا شريك لهم في حكمهم لا يسألهم أحد عما يفعلون ، ويتحدثون عن الحرية والحب والإخاء والمساواة ، وشباب يموتون غيلة من أجل موقف أو رأى »(٣٤) .

إن هذا الاضطراب الحاصل في رأس جاد الله ، يعتبر رغم وضوحه ، صورة مصغرة للاضطراب الشامل في شتى ميادين الحياة ، ولو بحثنا عن أسبابه الحقيقية ، فإنها لن تتعدى إطار المخططات والوعود الضبابية التى لم تكن تملك ذرة من صدق أو صواب ، فكان التردى مآل كافة المستويات ، تخريب في الاقتصاد وأجهزة الدولة ، خيانات عديدة ، تهريب وفوضى في الإدارات ، انحراف أخلاقى وعقائدى في الأوساط الاجتماعية ، واعتقال لكل صوت حر منتقد ...

ومن ثم فإن الشخصيات التى تحرك أحداث الرواية جاءت صورة صادقة لذلك الوضع المتردى ، سيما حين يتم التركيز على الجانب السلوكى باعتباره المرآة الوحيدة التى تعكس بواطن المشاعر وخلفيات الأحاسيس ومكامن الشعور السلبى بالمحيط المتعفن ...

وفي ضوء ذلك ، ندرك أبعاد التصوير النفسى والاجتماعى لشخصيات « جاد الله » و« انتصار » و« محفوظ » .

فجاد الله يعانى احباطا شاملا يعود إلى فترة خدمته لدى الباشا ... ومع الثورة ، عشش في كيانه ، كسائر المواطنين ، حلم يرنو إلى تغيير الوضعية والتخلص من وطأة الفقر والذل والحرمان ... غير أن خيبته تستفحل حين يجد نفسه سجانا يمتلك راتبا

يعلن استقالته قبيل بداية الأسبوع الثالث من كل شهر .

ويعانى بعد ذلك احباطا فى حياته الزوجية ، فلا ينمو فى فؤاده مثقال ذرة من حب لزوجته ميمونة وأولاده الضائعين ، وكأن مشاعره قد تكلست بفعل العلاقات الآلية المهيمنة داخل السجون .. ولعل ذلك يعود إلى الاحباط الأول المتجسد فى الفقر ، وغالبا ما تتوتر العلاقات الزوجية والأسرية بسبب ذلك ، وقد تتشرذم كما تحكى الوقائع هنا وهناك .

ومع ذلك الاحباط الذى يمارس تدميره فى جسد النفس الإنسانية ، يسعى صاحبه إلى حل يطفىء به تلك النار ، وفى حالة جاد الله ، فإنه يرفض الحل الذى يقدمه له « حسنين » صديقه فى الوظيفة ، والمتمثل فى العودة إلى الله واتباع الدين القويم[٣٥] ، والاستقامة فى النفس والسلوك ، وفضل الانخراط فى سلك الشبكة الإرهابية التى تقودها انتصار برفقة محفوظ السجين ، وبعد الانخراط ، تحددت وظيفته فى أن يخفى « ماكينة » تزوير الأوراق المالية فى بيته من أجل أن يديرها فى الوقت المناسب ... ولقد تحولت هذه التجربة فى حياته إلى نوع من الهستيريا ، حيث اعتقد فيها المخلص الوحيد من ماضيه العفن المشئوم ، فارتمى فى أحضانها معلنا طقوسه الغريبة الخارجة عن حدود العقل والتوازن :

« ... الحمقى لا يعرفون الحقيقة ، المشكلة معروفة وعلاجها معروف ، ثم انحنى على الآلة وأخذ يقبلها ويهمس فى حنان : أنت العلاج ... الفقر لا علاج له سوى المال ، والجوع لا يذهب إلا بالطعام ، والحرمان لا يزيله إلا الشبع .. وليست هناك أقراص أو إبر أو نصائح تشفى العلة .. »[٣٦] .

ومن الطبيعى أن يرافق هذا النهم المادى نهم جنسى ، فكانت « انتصار » « ماكينة » أخرى لإرواء شبقيته فى حضرة اللذة السفلى وطقطقات الكؤوس والرؤوس ...

ونلاحظ – هنا – أن الروائى يغيب المجال الجنسى فى علاقة « جاد الله » بزوجته ميمونة ، فى حين يستحضرها بوعى وشمولية فى علاقته بانتصار ، وليس لهذه الظاهرة من تفسير سوى أن نؤكد أولا ، بأنه يغلف اللحظة الجنسية بعَوالم سلبية خارج إطارها الشرعى والطبيعى ، ونؤكد ثانيا ، بأن ميمونة لن تتلاءم مع جاد الله الذى يغيبها من أجل الانسجام مع انتصار رمز الشذوذ فى شكله الأنثوى ، حتى يوافق « شن طبقة » كما يقال .

وفى الحوار التالى دلالة ذلك :

قالت له انتصار :

– « أتدرى لماذا أحببتك ؟؟ »

قال جاد الله فى لهفة وشوق :

– « لماذا ؟؟ »

- « لأنك قذر ..... وتصر على قذارتك »[٣٧] .

ولقد عاشوا فعلا أجواء القذارة والعفونة إلى آخر لحظة فى الزمن الروائى ، حيث يتحول الاحباط وبعض إلى انتحار جاد الله وفرار انتصار ومحفوظ إلى المجهول بحثا عن لذة الاستقرار المفقودة ، وفى هذا كناية على استمرار التسيب والفساد فى المجتمع العربى .

وبهذا يكون الروائى قد كشف سلبيات تلك الشريحة الاجتماعية ، بالإضافة إلى إدانة المحيط العام والسياسة المحركة له ... ذلك المحيط الذى استطاعت انتصار ، رغم ضياعها وتعفنها ، أن تجسده - كعادة بائعات الهوى فى زماننا - فى كلمات نارية فيها تبرير أعرج ، لكنها لا تخلو من دلالات عميقة :

« ممن كنت تظن أن تتعلم الأخلاق ؟؟ من الأسطبل ؟؟ قصر الباشا ؟؟ الوسط الفنى ؟؟ السجن ؟؟ الجوع ؟؟ السياق ؟؟ الرعب والكذب والنفاق الذى يعم كل شىء ؟؟[٣٨] . »

ولعل هذا كله سيوصلنا إلى أن الكيلانى جد متخصص فى تعرية الواقع الاجتماعى والكشف عن سوءاته المختلفة والمختلة ، وهذا اعتراف يتأكد أثناء دراستنا لجميع رواياته ، وبالخصوص فى « ليل وقضبان » التى دفع بعض القراء الإسلاميين إلى رفضها واتهام صاحبها بالانحراف عن آداب الإسلام المبنية على الحشمة والحياء ، وبالأخص ، وبصورة شاملة فى روايته « عمر يظهر فى القدس » .

هوامـــش

(١) جورج واطسن : « الفكر الأدبى المعاصر » ترجمة : د . مصطفى محمد بدوى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، طبعة ١٩٨٠ ، صفحة ٧١ .

(٢) محمد حسن بريغش : « فى الأدب الإسلامى المعاصر » ، مكتبة المنار ، الأردن ، طبعة ثانية ، ١٩٨٥ ، صفحة ٦٦ .

(٣) المكتبة السلفية ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ ، الدار البيضاء ، المغرب .

(٤) مجلة الكرمل ، عدد ١٧ ، ١٩٨٥ ، « جاك دريدا » : « الاستنطاق والتفكيك » ، صفحة ٥٧ .

(٥) فى كتابها : « التحليل السيميوتيقى للنصوص » (Analyse Semiotique des textes) .

(٦) فى مقالة « وظيفة الأدب فى المفهوم الإسلامى » بتوسع . عماد الدين خليل فى شرح أبعاد الوظائف المتعددة للأدب الإسلامى فليراجع فى مجلة الأمة عدد ٢٨ ، ص ٣ ، ١٩٨٣ .

(٦) قد يظن البعض بأن هذه الاستفادة تحيلنا على المنهج التكاملي بالصورة التي تحدث عنها طه حسين .. والحقيقة أنه لا مجال للمقارنة بينهما لأن مصطلح « التكاملية » أصبح أسير ظروفه التاريخية والمعرفية .. ومن أجل أن لا نقع في إسقاط ردىء نرباً بأنفسنا عن أن نسمى تلك الاستفادة بهذا الاسم ... والمجال - بعد ذلك - مفتوح ومتعدد لبديل مصطلحي يتضمن حمولته الإسلامية وأبعاده المنهجية التي هي وليدة انبعاث الأدب الإسلامي في العقود الثلاثة الأخيرة .

(٧) اقتبسنا تلك الرموز كما وصفتها جماعة (Entrevernes) والمقصود بـ (٨) معنى الاتصال وبـ (٧) معنى الانفصال كما يقصد بالفاعل المنفذ الإجرائي ، وبالموضوع مجال التنفيذ الذي لا يشترط فيه أن يكون شخصا أو شيئا أو دوراً ويسمون ذلك الانتقال تحولا أو إنجازاً . يراجع مجلة « دراسات أدبية ولسانية » عدد ٢ ، ص ١ ، ١٩٨٦ حيث ترجمة محمد السرغيني للفصل الأول من كتاب تلك الجماعة صفحة ٣٠ - ٣١ .

(٨) د . نجيب الكيلاني : « آفاق الأدب الإسلامي » مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ١٩٨٥ صفحة ١٠٨ - ١٠٩ .

(٩) المرجع السابق ص ١١٠ .

(١٠) يستطيع القارىء ملاحظة ذلك في جل أعماله الروائية ، وبالمناسبة يمكن مراجعة ما كتبه الدكتور عماد الدين خليل عن روايته « عمالقة الشمال » وذلك في كتابه « محاولات جديدة في النقد الإسلامي » مؤسسة الرسالة - الطبعة الأولى سنة ١٩٨١ صفحة ٢٢٠ تحت عنوان « الإسلامية في رواية عمالقة الشمال » .

(١١) الكيلاني رواية « حكاية جاد الله » مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ١٩٨٥ صفحة ٨ - ٩ .

(١٢) المرجع السابق . صفحة ٨٣ - ٨٤ .

(١٣) المرجع السابق . صفحة ٥٢ - ٥٣ .

(١٤) المرجع السابق . صفحة ٦٠ .

(١٥) المرجع السابق . صفحة ٧٨ .

(١٦) المرجع السابق . صفحة ٢٠٩ .

(١٧) المرجع السابق صفحة ١٧١ - ١٧٢ .

(١٨) د . نجيب الكيلاني : « آفاق الأدب الإسلامي » صفحة ٦٩ .

(١٩) حكاية جاد الله . صفحة ١٦٣ .

(٢٠) مجلة « أدب ونقد » عدد ١٨ - ديسمبر ١٩٨٥ ، من مقال « علاقة الزمان بالمكان في العمل الأدبي » . د . أمينة رشيد ، صفحة ٥٥ .

(٢١) حكاية جاد الله . صفحة ٨٩ - ٩٠ .

(٢٢) تتناقض نفسية جاد الله في سلوكه السلبي المضطرب - تاريخيا ونفسيا مع شخصية « وحشي » في رواية قاتل حمزة ويستمر التشابه إلى ما قبل الحلقة الأخيرة ، حيث يتم الانكسار والتباعد الكلي مع إيمان « وحشي » بالإسلام وتوبته عن انحرافاته ، وإصرار « جاد الله » على العفونة والتسيب حتى لحظة الانتحار .

(٢٣) انطلاقا من حرص « باختين » على مبادىء التعدد اللساني والهجنة والأسلبة والتعدد الحواري ، فإنه يرى بأن الشعر كان يسعى إلى توحيد اللغات ، أي إلى أن يصبح عاملا في مركزه وتوحيد اللغة ، بخلاف الرواية التي نلمس فيها أو تتحقق فيها كل المبادىء المذكورة آنفا ومن ثم فإنه يباين بين الشعر والرواية . يراجع كتابه : (Esthetique et theorie du Roman) gallimard-1978 .

(٢٤) « الرواية العربية واقع وآفاق » دار ابن رشد ، بيروت ١٩٨١ . صفحة ٣٠٤ .

(٢٥،٢٦،٢٧) حكاية « جاد الله » بالتتابع صفحة ١٧١ ، ٦٢ ، ٢٣٠ .

(٢٨) هي « عصر الشهداء » ، « أغاني الغرباء » ، « نحو العلا » و« كيف ألقاك » .. وأخيراً : « مهاجر .»

(٢٩) مجلة « فصول » مجلد ٨ ، عدد ٣ ، يونيو ١٩٨٥ . محور « الأدب – الأيديولوجية » الجزء الأول . مقال : « المتكلم في الرواية » ترجمة : محمد برادة . صفحة ١١٧ .

(٣٠) للكيلاني رأي دقيق في مسألة توظيف اللهجات المحلية ، ذكره في بحثه الذي شارك به في ندوة الأدب الإسلامي بالرياض سنة ١٩٨٥ (في صفحتي ١٨ – ١٩ من البحث) .

ولقد وجدت عنده ، من جهة ثانية ، ما يمكن أن يقربنا من مفهوم التعدد اللساني الباختيني ، كما نجد في قولته التالية : « يرتبط الحوار بالشخصية ارتباطا وثيقا ، فمن البديهي أن يكون الحوار متطابقا مع المقدرة العقلية والثقافية للشخصية ، ولا يتنافى مع طبيعتها وعواطفها ودرجة نضوجها ، وعمرها الزمني » . صفحة ١٥ من البحث ، ولقد وصل إلى علمي أنه طُبِعَ ضمن كتاب يحمل عنوان « المسرح الإسلامي » لم أتمكن من الاطلاع عليه لحد كتابة هذا الهامش .

(٣١) هذا النص ورد مباشرة بعد المقطع التالي : وهرول « جاد الله إلى الداخل (بيت انتصار) وجلس وحده يشرب وأخذ يدندن بعض الأغنيات . ثم توقف عن الغناء فجأة وقال : ومن الضروري توضيح ذلك حتى يفهم النص في سياقه الطبيعي .

(٣٢) رواية « جاد الله » صفحة ٨١ .

(٣٣) مجلة « فصول » ، مجلد ٤ ، عدد ١ ، أكتوبر ١٩٨٣ : « النقد البنيوي بين الأيديولوجيا والنظرية » . صفحة ١٥٠ .

(٣٤) حكاية جاد الله . صفحة ٦٤ .

(٣٥) يلاحظ بعض النقاد الإسلاميين أن الكيلاني لا يقدم البديل الإسلامي تقديما شامل الرؤية واضح الدلالة ، ويصدق هذا – حسب اعتقادهم – على « حسنين » الذي يمثل ، لدى الكيلاني ، البديل الإسلامي لعالم « جاد الله » الدنس ، حيث قصر ذلك في السلوك الأخلاقي والتعبدي ، ولم يتجاوزه إلى المجالات الأخرى التي نلمس فيها ، بحق ، شمولية الإسلام .

والذي أراهُ ، والله أعلم ، أن الكيلاني لا يعالج في روايته هاته محيطا ثقافيا أو فكريا ناضجا ، وإنما ينغمس في محيط الفئات الدنيا ممن لا قسط لها في مجال التعليم والوعي إلا النزر القليل أو دونه ، ولا يمكن ، بالتالي ، أن يأتي حديثهم حاملا لتلك المعاني الضخمة والطروحات العميقة ، إذ لو حدث ذلك ، فستكون التجربة مسطحة ومبالغة حسب المفهوم الذي يقدمه « التعدد اللساني » ، وكيفما كان الأمر ، فإن فهم حسنين لشمولية الإسلام ، لن يصل إلى ما نجده مثلا عند « عمر » في « عمر يظهر في القدس » ، أو عند « فاطمة » في « عذراء جاكرتا » ، أو لدى « عبد القاهر » في روايته الأخيرة « ليالي السهاد » ، وحين نشرح تلك الشخصيات ، ندرك شمولية الإسلام الذي يقتصرهما على الجانب السلوكي والروحي في أحسن الأحوال .

(٣٦) حكاية جاد الله ، صفحة ١٠٨ .

(٣٧) حكاية جاد الله ، صفحة ١٧٣ .

(٣٨) المرجع السابق ، صفحة ١٧٣ .

الله



المدخل الإسلامى للطب

للأستاذ الدكتور :
إبراهيم عبد الحميد الصياد

عرض وتحليل : أ د . أحمد فؤاد باشا

يردد الناس مقولة شائعة مؤداها أن العلم لا وطن له ولا جنس ولا عقيدة ، ذلك لأن الحقائق العلمية عالمية بطبيعتها ، ويمكن التوصل إليها فى أى زمان ومكان إذا ما توافرت الظروف والأساليب التى أدت إلى اكتشافها والتحقق من وجودها . ومن ثم لا يمكن أن نتصور مثلا وجود فيزياء أمريكية أو رأسمالية وفيزياء روسية أو شيوعية ، أو نعتقد مثلا فى أن هذا القانون العلمى أو ذاك يمكن أن يكون إسلاميا أو مسيحيا أو يهوديا أو زنديقاً إلحاديا . لكن الباحث الناقد لساحة الفكر العالمى على سعتها وامتدادها سوف يجد أن الممارسات الفعلية تؤكد عكس ذلك فى كثير من الأحيان . فالكُتّاب الاشتراكيون نراهم متحمسين للكشوف العلمية والتقنية التى تظهر فى ظل أيديولوجية اشتراكية ، وكانت نظرية النسبية لأينشتين تُهاجَم على أنها نظرية « مثالية » وفى الصين يصل اصطباغ العلم بالصبغة الأيديولوجية إلى حدّ أن العقيدة الماوية تحكمت فى شروط اختيار المشتغلين بالعلم ، وفى ظروف عمل العلماء . وفى أمريكا يصل الحرص على تأكيد الدور الأمريكى الرائد إلى درجة

(٥) المدخل الإسلامى للطب ، د. إبراهيم عبد الحميد الصياد ، مجمع البحوث الإسلامية ، القاهرة ١٩٨٧ م

لأينسى معها غرس العلم الأمريكي في تربة القمر عندما هبطت على سطحه لأول مرة مركبات سفينة « أبوللو » الفضائية (راجع : د. فؤاد زكريا ، التفكير العلمى ، ط٣ ، ص٣٢٣ وما بعدها ، عالم المعرفة ، الكويت ١٩٨٨) .

وإذا ما تأملنا واقع الفكر الحديث والمعاصر فإننا نجد العديد من القوميات والأيديولوجيات التى تحاول عن طريق العلم أن تثبت قدرتها على تقديم رؤية شاملة للواقع الإنسانى ، وتسعى جاهدة إلى استبعاد أى إدراك يخالف إدراكها الخاص ، مؤكدة ميزتها بالاستناد إلى العلم فى بناء نسق فكرى متكامل ، يبدو وكأنه نتاج منطقى للمعرفة البشرية . لكن هذه الأيديولوجيات فى حقيقتها لا تخلو أبداً من معتقدات يغلب عليها روح العتصب ، وتكتفها نزعة الذاتية والمصالح الخاصة ، ويكفى شاهدا على ذلك ما نراه من تصارع بين أيديولوجيات ومذاهب فلسفية عديدة تسلقت على قوانين وآراء داروين واحتمالية هيزنبرج ونسبية أينشتين وغيرها .

ولم يسلم التصور الإنسانى لحقيقة العلم من صراع الأيديولوجيات فى حلبة الفكر ، فلا يزال البحث فى نظرية المعرفة يدور حول نشأتها وتعريفها وتحديد موضوعها وغايتها ومناهج البحث فيها . ولو نظرنا إلى وضع الإنسان اليوم لما استطعنا أن نزعم — رغم ما أحرزه من تقدم هائل فى مجال العلوم وتقنياتها — أن حياته أكثر معقولية من ذى قبل ، أو أن العقل والواقع قد تصالحا . لقد زاد قلقه وتخوفه من كل ما يجرى حوله فى الحاضر ، وكل ما يحمله إليه المستقبل تحت شعار « سباق الحضارات » . وأصبحت بعض المجتمعات تعيش حالة من الحيرة والعجز والتخلف ، فقدت معها هويتها ، وانشغلت إمّا بالجرى وراء المذاهب الفلسفية المختلفة للمفاضلة بينها ، أو بالعودة إلى التراث إيثاراً للسلامة ، أو بمحاولة التوفيق بين هذا وذاك . أليس كل هذا ، أو شىء قريب منه ، هو ما يجرى حاليا فى ساحة الفكر العربى والإسلامى المليئة بفلول الأيديولوجيات الوافدة ؟!

إذا كان هناك من يرى الصراع الأيديولوجى سوف يخلّى مكانه مستقبلا للتقدم العلمى والنفسى ، مستشهداً بما يحدث فى العالم الآن من تقارب بين أكثر الأيديولوجيات تعارضا ، فإننا نرى أن إسلامية المعرفة هى فقط المؤهلة لتحقيق مستقبل أفضل للإنسانية ، تراعى فيه مصلحة الإنسان فى كل زمان ومكان ، بغض النظر عن فوارق اللون والجنس والموطن والعقيدة . ذلك لأن المنهج الإسلامى هو وحده المؤهل لأن يكون موضع تأمل عميق فى عقلية إنسان العصر ، وتهيئته لاستيعاب كل ما تأتى به حضارة العلم والتقنية فى المستقبل القريب أو البعيد ، ولا شك أن هذا التصحيح الإسلامى لواقع الفكر المعاصر سيكون له أجل الأثر فى تصحيح وجهة العلوم لدى عقلاء العالم ومفكريه ، إذا ما درسوا الإسلام فى حقائقه واستفادوا منه فى إصلاح شئون حضارتهم . وعندئذ

سيكون التفكير العلمى لدى البشر قد استعاد طبيعته الحقّة بوصفه بحثا موضوعيا نزيها فى مختلف فروع المعرفة عن الحقيقة، يعلو على كل ضروب الهوى والتحيز، ويزن كل شىء بميزان واحد، سبق له أن أنقذ امبراطوريات كبرى متهافتة من الفناء، هو ميزان الإسلام بكل ميزاته وخصائصه التى قامت عليها قواعده الاعتقادية والعملية.

لقد أردنا من هذه المقدمة إيضاح ما نتصوره إطاراً فكريا عاما لحاجة المجتمع الإسلامى إلى «إسلامية المعرفة» باعتبارها أحد جوانب «الإسلامية» بمفهومها الشامل كإطار للحياة الإنسانية والحضارة والإعمار البشرى، وكمنهج إلهى لإنقاذ هذا العالم الممزق المتناحر المهدد بالدمار، وكبرنامج إصلاح متكامل يجبّ كل شعارات وضعية عن «التحديث» و «المعاصرة» و «التحضير»، ويحدد الوجهة دون لبس أو تضليل. ونحن نرى أن أى إسهام علمى فى هذا المجال يمثل خطوة جديدة على طريق التطبيق الإسلامى للفكر العصرى المستنير (راجع مؤلفنا: فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، القاهرة ١٩٨٤، وأيضا: إسلامية المعرفة، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ١٩٨٦).

من هنا جاءت أهمية اختيارنا لكتاب «**المدخل الإسلامى للطب**» للدكتور إبراهيم عبد الحميد الصياد، والذى صدر عن مجمع البحوث الإسلامية عام ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م، وحظى بمقدمتين لفضيلة الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية وفضيلة الإمام الأكبر شيخ الأزهر دلّتا على أهمية الموضوع ومكانة الكاتب. ويقع الكتاب فى ٢٤٧ صفحة من القطع المتوسط.

وإذا انتقلنا إلى عرض محتويات الكتاب فإن المؤلف قد أوضح الخطة التى سار عليها فى تمهيد موجز يستند إلى ما تعارفت عليه معاهد التعليم الطبى من اتخاذ الكتاب الطبى والمريض ركيزتين لدراسة الطب. فكتاب الطب هو المرجع إلى فهم تكوين الجسم ووظائفه وما يصيبه من مرض، وكيف يمكن إعادته إلى حالته الطبيعية. أما المريض فهو مادة الدراسة وموضوع الفحص والعلاج الذى تطبق عليه ما فى الكتب من نظريات. لذلك تناول المؤلف فى الباب الأول الأسس الإسلامية التى تقوم عليها دراسة الطب حتى يدرك الطالب المسلم غايته من هذه الدراسة، ويكون على هدى من أمره فى تناولها. وفى الباب الثانى تناول المريض من حيث هو إنسان، فلابد للطبيب أن يعرف مادة دراسته وما له من حقوق حتى يلتزم بها فى تعامله مع أفضل مخلوقات الله على الأرض. وفى الباب الثالث تناول هذا الإنسان بعد أن ألم به المرض، واستعرض نظرة المريض لنفسه ونظرة الناس له وما يجب أن يكون عليه موقف الطبيب منه. وفى الباب الرابع والأخير حاول المؤلف أن يتبين موقع الرعاية الصحية من النظرة الإسلامية الشاملة للكون والحياة، وأوضح كيف ترتبط مفاهيم الوقاية والعلاج برسالة الإنسان الذى استخلفه الله فى الأرض،

والصحة من مقومات العبادة ، وأداة القيام بواجبات الخلافة . وهذا المفهوم ينقل موضوع الصحة من دائرة ضيقة تشمل الطبيب والمريض إلى النظرة الشمولية الواسعة للطب الإسلامى التى تربط العقيدة بالشريعة بالنشاط الإنسانى بصحة الفرد والبيئة والمحافظة عليها وإصلاحها .

ينقسم الباب الأول إلى أربعة مباحث خصصها المؤلف لعرض أربعة مداخل ينطلق منها الإنسان المسلم فى دراسته للطب تطبيقا لنظرة الإسلام إلى كافة الأنشطة فى الحياة . أما المبحث الأول فيتناول أهمية الطب باعتباره علما نافعا يهدف إلى صحة العقل والبدن التى تعين على توفير كافة المقاصد الرئيسية للشريعة كما يراها الفقهاء ، وهى بترتيب أهميتها : الدين والنفس والعقل والنسل والمال . وعندما يطلب المسلم علما على النهج الإسلامى يكون فهمه للحياة والكون طريقا للوصول إلى الله سبحانه وتعالى : « **ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار** » (سورة آل عمران : ١٩١) . وتكون وجهته دائما لعمل الخير انطلاقا من القاعدة العامة فى ضرورة الربط بين النظرية والتطبيق : « **يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون . كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون** » (سورة الصف : ٢ ، ٣) . ويدلل المؤلف على أن قيمة العلم النافع تتسع فى أبعاد كثيرة ، فهى تتعدى حدود العمر ، حيث أن ثواب العلم النافع يصير صدقة جارية بعد وفاة صاحبه ، وهى تتعدى حدود المصدر حيث أن منهل العلم النافع مباح من أى مصدر ، كما أنها تتعدى حدود الفضل حيث ترتفع درجة طالب العلم النافع ليحى به الإسلام حتى يقترب من درجات الأنبياء .

ويعرض المبحث الثانى من هذا الباب لدراسة الطب باعتبارها فرض كفاية يحقق مصلحة الجماعة ويرفع راية الدين . والمكلف فى فرض الكفاية هو المجتمع كشخصية اعتبارية ، فالجميع مؤهل لأداء وظيفته ، كل حسب قدرته وطاقته ، وكل ميسر لما خلق له . والبناء الاجتماعى للأمة يستوجب اختلاف القدرات والمواهب بين الناس ، فيقوم التخصص فى المجتمع بما يؤدى إلى التعاون لتلبية احتياجات المجموع وأداء الفروض الكفائية . وبذلك يجتاز المجتمع تجربة الابتلاء بنجاح . وكل علم يحتاجه المسلمون فرض كفاية ، فإن لم يوجد بينهم من يحسنه فالكل آثمون . وليس الكفاية أن يوجد من يعرفه ، بل فى وجود المجموعة التى تغطى احتياجات الأمة . ويفند المؤلف خطأ الظن بأن الاشتغال بالعلوم التقنية هو من أمور الدنيا فقط وليس من أمور الدين ، موضحاً كيف أدى ذلك الظن إلى إهمال تخصصات هامة تلزم المجتمع المسلم . فبغير أداء المصالح الدنيوية يضعف شأن المسلمين ولا تستقيم أمور الدين ، ومالا يتم الواجب إلا به فهو واجب . لذلك فإن كل أصول الصناعات والعلوم التطبيقية النافعة من فروض الكفاية ، والحقوق الكفائية تخدم بعضها البعض ، إذ هى سلسلة من الاحتياجات

والضرورات تخدم كل واحدة منها الأخرى ، كما تخدم العلوم الأساسية العلوم التطبيقية . فالتخصصات العلمية المختلفة ضرورية لكل مجتمع ، والإخلال بأحدها يؤدى إلى الإخلال بالواجب الكفائى الأعظم وهو عبادة الله حق عبادته وإعلاء كلمته فى الأرض وانطلاقا من مفهوم الكفاية يبرز المؤلف جزئية هامة تتعلق حسن تنظيم العمل الإسلامى ، فلا يجوز أن يتجه كل الدارسين إلى تخصصات معينة طمعا فى ربح مادى أوفر ، أو مركز اجتماعى أفضل ، أو ممارسة فعلية أقل مشقة ، بل يجب أن يكون مفهوم الكفاية هو تجسيد للروح الجماعية والبذل فى سبيل الله . فإذا أقبل عليها المسلم بهذه النيّة فإنه فى دراسته وممارسته يكون عابداً لله حق عبادته .

فى المبحث الثالث انتقل المؤلف إلى موضوع دراسة الطب كمدخل إلى قوة الإيمان بالله ، وناقش هذه القضية من خلال تناوله خمسة جوانب هامة هى :

أولا : مصادرها المعرفة من وجهة النظر الإسلامية تقوم على أساس زوجية الوجود الممثلة فى عالم الغيب الذى لا يعلمه إلا الله تعالى وعالم الشهادة الذى نشهده أمامنا بما فيه من كائنات . ويتبع هذا أن تصنف العلوم إلى قسمين : يشمل أولهما العلوم البحتة والتطبيقية التى تقوم على المشاهدة والتجربة والتعليل ، مثل علوم الكمياء والفزياء والطب والزراعة وغيرها ، ويشمل القسم الثانى العلوم التى لا يمكن للمسلم إلا أن يتلقاها من مصدر ربانى ، وهى العلوم المتعلقة بالعقيدة والقيم والتصور العام للوجود والنفس الإنسانية ونظام المجتمع .

ثانيا : التفسير الإسلامى للحياة البشرية والغاية منها لا يقتصر على حياة الإنسان فى الدنيا وإنما يتناول دورة وجوده الكاملة التى لا يمكن للبشر إدراكها إلا بهدى من الوحى الكريم : « **وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحيكم ثم إليه ترجعون** » (سورة البقرة : ٢٨) .

ثالثا : الأخطاء البشرية فى تناول مناهج المعرفة أدت إلى الشرك بالله أو إلى عصيان أوامره . فقد كان من نتيجة خلط الناس لمصادر المعرفة أن حاولوا اقتحام عالم الغيب بالوسائل التى لا تصلح إلا لعالم الشهادة ، ودنسوا الفطرة الحنيفة المؤمنة الموحدة لله . وظهرت العلمانية فى العالم الغربى لتضع حدًّاً فاصلاً بين العلم والدين ، وتحصر اللاهوت الكنسى فى جانب محدود من العلاقة بين الفرد وربه . وكان من نتائج هذا الفصل أن فقدت العلوم أساسها الأخلاقى ، وظهرت النظريات والمذاهب الوضعية لتكون منهجاً ودينا للمجتمعات التى تعتنقها . وانتقلت عدوى هذه النظريات إلى الفكر الإسلامى فى عهود الاستعمار للدول الإسلامية ، وخلت الكتب الطبية من أية إشارة إلى حكمة الله فى جسم الإنسان ، وتجاهلت القوة الخالقة التى تسير وظائفها بهذه الدقة البالغة ، ونسبتها إلى مسميات خيالية كالطبيعة والقوة الذاتية والغريزة وغيرها مما لا يتفق مع التصور الإسلامى . كذلك تخلف

المسلمون بسبب تخلفهم عن النظر فى عالم الشهادة بالمنهج التجريبى الذى كان للإسلام الفضل فى ظهوره ، وبذلك توقف تقدم العلوم التطبيقية ووقفوا منه موقف المتفرج .

ويرتب المؤلف على هذه النتيجة ظهور اتجاهات صوفية صرفت المسلمين عن الدنيا وسلبت منهم مقومات القوة . وينسب المؤلف بصورة قاطعة ـ لنا عليها بعض التحفظ ـ مظاهر ضعف المسلمين وانسحابهم من مجابهة المشاكل العملية فى مجال الحياة ومجال العلم إلى تأثير التصوف الذى جعلهم يعتمدون على ما ينتجه غيرهم من غذاء البدن والعقل (راجع : قضية التصوف المنقذ من الضلال ، د. عبد الحليم محمود ، ط٢ دار المعارف ١٩٨٥ ، خاصة الفصل الرابع) .

رابعا : تأثير التقدم العلمى على المفاهيم البشرية .

خامسا : الغاية الإيمانية من دراسة الطب والعلوم الطبيعية . وفى هذين الجانبين يعود المؤلف إلى تكرار الكثير من الأفكار التى سبق له أن عرضها ، ولكننا لا نرى فى ذلك عيبا كبيرا طالما أنه يساعد على تعميق المفاهيم الإيمانية والتصورات الإسلامية .

أما المبحث الرابع من هذا الباب فيخصصه المؤلف للدعوة إلى أن يكون التعليم الطبى المستمر صفة لازمة للطبيب المسلم حتى يقدم للناس أفضل رعاية طبية ممكنة ويكون على صلة بكل جديد فى مجال تخصصه : « **وقل رب زدنى علما** » (سورة طه : ١١٤) . وقد سأل البيرونى من حوله عن مسألة علمية وهو فى فرش الموت ، فقالوا : مالك وهذا وأنت فيما أنت فيه ، فقال : لأن ألقى الله وأنا أعرفها خير من ألقاه وأنا أجهلها .

وانتقل المؤلف فى الباب الثانى إلى تناول نظرة الطبيب المسلم للحياة البشرية من عدة جوانب عالجها فى سبعة مباحث هى :

١ – حماية حق الحياة البشرية باعتبارها هبة من الله تعالى ، تكسب قدسيتها من النفخة الإلهية الكريمة ، وبذلك صارت حقا مقدسا لا يجوز لأحد أن يسلبه إلا بحق الله ، ويتساوى فى ذلك كل البشر فى جميع مراحل حياتهم مهما كان جنسهم ولونهم ودينهم . وهنا يوضح المؤلف كيف يمتد المفهوم الإسلامى للحياة البشرية إلى الجنين داخل الرحم ، فيجعل له كيانا مستقلا وحقوقا مستقلة عن حقوق والدته رغم أنه مازال جزءًا منها ، فإذا اعتدى أحد على امرأة حامل فأجهضها فإنه يكون قد ارتكب جريمتين : جريمة الاعتداء عليها وجريمة قتل الجنين . ومن مظاهر احترام حق الحياة فى الإسلام تفضيل صيانة الحياة على كافة الاعتبارات الشرعية . ولا يشترط أن يصل الضرر إلى حد الخطر حتى يكون مبررا للتخفيف ، بل إن المشقة تستوجب التيسير تطبيقا لقوله تعالى : « **وما جعل عليكم فى الدين من حرج** » (الحج : ٧٨) .

٢ – حماية مقومات الحياة البشرية ومنها تلك الحقوق التى تنعكس على

الصحة البدنية والنفسية ، مثل حق العلاج واللباس والطعام والسكن والزواج والتعليم والعمل ، وأيضا حق الكفالة فى أحوال المرض والعجز والشيخوخة وفقد العائل ، ولكن منها أسانيده فى السنة النبوية الشريفة .

٣ – توفير الكرامة البشرية التى منحها الله تعالى للإنسان بقوله : « **ولقد كرمنا بنى آدم** » (الإسراء : ٧٠) . فقد حرَّم الإسلام الإيذاء البدنى أو النفس بغير وجه حق . بل إن الإسلام يكفل كرامة الجسد حتى بعد خروج الحياة منه ، بل وفى ذكراه أيضا . وقد يستدعى العمل الطبى تشريح الجثة لأغراض الطب الشرعى ، أو لدراسة الصفة التشريحية للمرض المؤدى للوفاة ، والأعضاء التى تقطع من الجسد فى عملية التشريح يجب أن تعامل بالطريقة التى حددها الشرع فى معاملة الجسد الكامل ، بحيث تدفن ولا تلقى كأنها فضلات غير آدمية . وإذا تداول طالب الطب عظام الميت أو أجزاء من جسده بقصد الدراسة النافعة فلابد أن يحفظ لها كرامتها . عن عائشة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « **كسر عظم الميت ككسر عظم الحى فى الإثم** » (الموطأ ، أبو داود ، ابن ماجة : الجنائز ، أحمد : ٥٨/٦) . وإذا كان العمل الطبى يضع الإنسان وسط أعداد لا تنتهى من المرضى والموتى فيجب ألا ينسيه ذلك احترام الموت ومرعاة حرمة الموتى ، ولا يؤدى تكرار مشاهدة الموتى إلى التعود ، بل إلى العبرة والعظة . روى الخمسة إلا الترمذى عن جابر رضى الله عنه : « مرت جنازة فقام لها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا : يا رسول الله إنها يهودية فقال : إن الموت فزع فإذا رأيتم الجنازة فقوموا ، فى رواية قال : « أليست نفسا » .

٤ – الضوابط الشرعية المتعلقة بالحياة فى أمور الانتحار والاعتداء والقصاص تلزم العبد بألا يفرط فى هذه الحياة ، وليس لغيره أن يعتدى عليها أو يعرضها للخطر بفعل إيجابى أو إهمال سلبى . فإذا مات شخص فى الزحام فالدية على جميع من حضر أو على بيت المال ، وإذا مات إنسان جوعا فى بلد مسلم فيؤدى أهل البلد جميعا الدية متضامنون إلى أهل البيت والعاملون فى الحقل الطبى مسئولون عن أرواح الناس ، وقد يهلك المريض من إلقاء بعضهم المسئولية على البعض الآخر ، ولو استشعر كل واحد منهم أن كثرة العدد لا تخلى من المسئولية لتعامل كل منهم مع المريض كما لو كان هو وحده مسئولا عن حياته .

وكرامة الإنسان لا تسمح للعاملين فى البحث الطبى أن يجعلوه فى موقع حيوانات التجارب إذا كان فى ذلك أدنى خطر عليه ، فليس لهم حق تعريضه للأذى المحتمل وليس له أن يقبل التصرف فى نفسه . وعندما يعرض المؤلف لقضية هامة تتعلق بأصحاب الحقوق فى الجسم البشرى فإنه يدلل على أن سلامة الجسد من الحقوق المشتركة للعبد والله تعالى ، وليس للفرد أن يتصرف فى جسده أو يأذن لغيره بالاعتداء على نفسه . وكنا نود من المؤلف فى هذا

الشأن أن يدلى بدلوه فيما يتعلق ببعض القضايا المعاصرة التى يختلف حولها الفقهاء مثل نقل الأعضاء ومشروعية بيعها أو التبرع بها . وإن كان سيتطرق إليها بإيجاز بعد ذلك .

٥ – عناصر المساواة والتفضيل بين البشر ، وانعكاس ذلك على موقف العباد بعضهم من بعض ، يجعل البناء الأخلاقى والاجتماعى فى التصور الإسلامى مرتبطا ارتباطا وثيقا بالعقيدة ، بمعنى أن المسلم يعامل غيره من الناس كما أمره الله تعالى على أساس سلوكهم وأفعالهم الاختيارية ، وليس على أساس صفاتهم الجبرية التى لا اختيار لهم فيها مثل : اللون والغنى والقوة والجنس والوطن والعنصر .... الخ قال تعالى : « **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم** » (الحجرات : ١٣) .

٦ – حماية حق الحياة لغير المسلم انطلاقا من القاعدة العامة « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » . ويمتد البر والعدل إلى غير المسلم سواء فى ديار الإسلام أو حتى فى مجال المعركة بين الحق والباطل . فالرعاية الطبية حق للأسير ، وقد أمر الرسول عليه السلام أتباعه بعد معركة بدر أن يكرموا الأسرى ، فكانوا يقدمونهم على أنفسهم عند الغذاء .

٧ – صيانة الحياة غير البشرية فى الحيوان والطير . وإذا كانت التجارب على الحيوانات عاملا فى تقدم الطب والعلاج ، فإن ذلك لابد أن يتم فى حدود الرحمة التى أقرها الإسلام لكل كائن حى . وينتهى المؤلف فى هذا الباب إلى تحديد التوجيهات الإسلامية التى يستهدى بها الطبيب المسلم فى سلوكه المهنى ، فلا يقوم بعمل إيجابى من شأنه انتهاك حرمة الحياة ، وتمتد رعايته بالمريض مهما كانت حالته ميئوس من إنقاذها ، فليس هناك فى الإسلام ما يسمى القتل بدافع الشفقة على المريض الميئوس من شفائه ، فالروح ملك لله تعالى والحياة هبة من الله ، وليس لأى كائن حق التصرف فيها .

أما الباب الثالث من هذا الكتاب الهام فقد خصصه المؤلف لعرض وجهة نظر الإسلام فى المرض والمريض . فأوضح أن الحياة الإنسان سلسلة من التجارب الابتلائية ، سواء ما كان منها مبهجا أو مؤلما ، وأن المرض ابتلاء من الله تعالى ينفذ بقضائه ، مثلما أن تجنب المرض أو الشفاء منه إذا وقع كلاهما من قدر الله تعالى وهنا يشير المؤلف إلى ما رواه البخارى ومسلم عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم فى الحديثين الشريفين : « لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر » و « لا يورد ممرض على مصح » . فرغم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن اختلاط المريض بالصحيح ، إلا أن ذلك ليس هو السبب الوحيد لحدوث المرض ، وقوله « لا عدوى » ينفى أن يكون مجرد الاختلاط هو سبب المرض ، وإنما يدعونا لتدبر أسباب أخرى للمرض غير مجرد الاختلاط ، وحيث أن طاقة البشر محصورة فى الأسباب الدنيوية المنظورة ، فعليهم

التماس هذه الأسباب للوقاية من المرض أو علاجه .

وعلى المسلم أن يتقبل المرض كأى قضاء خيرا كان أو شرا ، ويصبر عليه فقد يكون تطهيرا له وتكفيرا عن ذنوبه فى الدنيا . روى أبو داود عن أم العلاء قال : « عادنى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا مريضة فقال : أبشرى يا أم العلاء ، فإن مرض المسلم يذهب الله به خطاياه كما تذهب النار خبث الذهب والفضة » . ولا يعنى هذا أن يستسلم المسلم لمرضه ويتقاعس عن علاجه ، بل عليه أن يطرق أسباب العلاج الطبى المتوفر حسب مستوى تقدم الطب فى المجتمع ، وإذا تدهورت صحته إلى حد يعتقد فيه أن شفاءه غير محتمل ، فإن عليه أن يتعلق بالأمل المتواصل ، قال تعالى : « **ولا تيأسوا من روح الله إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون** » (يوسف : ٨٧) . وهذا الأمل المتواصل حاجز طبيعى من الانهيار فى أى ظرف من الظروف الدنيوية ، فلا يكون المرض البدنى سببا فى تولد المرض النفسى أو الاضطرابات العضوية النفسية ، بل إن صلابة النفس كثيرا ما تساعد فى شفاء أمراض البدن . والمسلم فى حال المرض مأجور بصبره مغفور له بابتلائه ، وفى حال الشفاء مأجور بشكره على نعمة العافية . وتتجلى هذه المعانى فى دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى رواه الترمذى عن ابن عمر رضى الله عنهما : « اللهم اقسم لنا من طاعتك ما تبلغنا به جنتك ، ومن خشيتك ما تحول به بيننا وبين معصيتك ، ومن اليقين ما تهون به مصيبات الدنيا ، ومتعنا بأسماعنا وأبصارنا وقوتنا ما أحييتنا ، واجعله الوارث منا ، ولا تجعل الدنيا أكبر همنا ، ولا مبلغ علمنا » .

وبعد أن يشرح المؤلف خصائص المجتمع المسلم المتحاب المتكافل ، ويبين التصور الإسلامى لموقف الإنسان المسلم من أخيه المريض ، بدءاً بزيارته والاهتمام بأمره وانتهاء بقضاء حاجته ورعاية أسرته ، ينتقل إلى إيضاح موقف الطبيب المسلم من المريض .

وهنا يؤكد المؤلف على الكثير من المبادىء والقيم الإسلامية التى يجب أن يقوم عليها فكر الطبيب المسلم وسلوكه تجاه المريض . فإذا كانت الرحمة صفة من صفات المسلم فإنها للطبيب أولى وألزم ، وتقديم الرعاية الطبية للمريض أداء الزكاة العلم والحكمة ، فالله تعالى قد رزق الطبيب علما نافعا ومهنته لازمة للمجتمع . ومفهوم الزكاة فى الإسلام أوسع من زكاة المال ، فزكاة المهنة أن ينفع بها الناس وكل القدرات والطاقات التى أنعم الله بها على المسلم لابد وأن تسخر لغايتها ، وهى الخير والبر . لتجسيد هذا المعنى يؤكد النبى عليه السلام أن كل جزء من جسم الإنسان وقدراته عليه كل يوم صدقة يؤديها للناس . روى الشيخان عن أبى هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كل سلامى (عظام الأصابع) من الناس عليه صدقة كل يوم تطلع فيه الشمس .... » . وزكاة العلم النافع

ألا يكتمه المسلم بل ينشره وينفع به .

ومهنة الطب تجعل صاحبها معرضا لاستدعائه لنجدة المريض فى أى وقت ، وإذا كان هذا عبء على راحته ووقته فى ظاهر الأمر ، إلا أنه يعتبر فضلا من الله لأنه يرفع منزلة صاحبه عند ربه . أخرج الطبرانى عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن لله عبادا اختصهم لحوائج الناس يفزع الناس إليهم فى حوائجهم أولئك الآمنون من عذاب الله » . ولا يفوت المؤلف أن يوضح فى هذا المجال أن رعاية الطبيب المسلم لمريض غير مسلم تسهم فى تقديم صورة طيبة للإسلام ، ورعايته للمريض المسلم تعينه على استعادة قوته وعافيته . فالسلامة البدنية ضرورية للعبادة واستيفاء مقاصد الشريعة ، والطبيب بعلاجه للمريض المسلم يساعده على العبادة وعمل الخير ، وبذلك يكون له أجر الخير الذى يفعله المريض بعد شفائه دون أن ينقص ذلك من أجر المريض شيئا .

ويختتم المؤلف هذا الباب مؤكدا على أن إدراك الطبيب لمغزى عمله وكنه رسالته السامية يجعل هدفه فى تخفيف آلام المريض أسمى من الرغبة فى الأجر والجزاء الدنيوى ، ويكون دائم الصلة بالله تعالى يسأله التوفيق فى عمله . فذلك يقيه من لذة الشعور بالمهارة فى المهنة عند نجاحه فى عمله لأن ذلك يحبط العمل وينقص الأجر . وعلى الطبيب المسلم أن يكون على دراية بحقيقة موقفه فى العملية العلاجية ، متمثلة فى أنه أداة الرحمة الإلهية والوسيلة التى يخفف الله بها آلام الناس . فعندما قال أبو رمثة للنبى صلى الله عليه وسلم : دعنى أعالج ما بظهرك فإنى طبيب ، قال له عليه الصلاة والسلام : « أنت رفيق والله طبيب » (أخرجه أحمد فى المسند) .

أما الباب الرابع والأخير فيعتبر أهم أبواب هذا الكتاب القيم ، وقد خصص له المؤلف مساحة كبيرة بلغت مائة صفحة ، أى قرابة نصف الحجم الفعلى لمحتويات الكتاب . ولهذا لجأ إلى تقديمه وتقسيمه كما لو كان كتيِّباً مستقلا ، وجعل عنوانه « الطب فى التصوف الإسلامى » ، وذكر فى بدايته الأساس الفكرى الذى اعتمد عليه ، فأوضح أن الإسلام يضع تصورا عاما للحياة والكون ، ينبثق من العقيدة ويهتدى بهداها ، وفى ضوء هذا التصور يقدم منهجاً متميزا للاقتصاد الإسلامى ، والطب الإسلامى ، وكافة أنشطة الحياة ، ومن العسير على الثقافات الغربية والشرقية أن تربط كل عمل يمارسه الناس بالدين ، أما المسلمون فيؤمنون بالتوافق التام بين عقيدة الإسلام وتحقيق سعادة المجتمع ، لذا فهم يحرصون على ربط العقيدة بكل نشاط إنسانى . فالإسلام عند المسلم عقيدة روحية ، ومذهبية اجتماعية ، أى أنها شرعة ومنهاج يسلكه فى أمور دينه ودنياه ، وعلى هذا الأساس شرع المؤلف فى استعراض خصائص التصور الإسلامى قبل أن يوضح انعكاسات هذا التصور على النظرية الطبية فى الإسلام . وجعل ذلك فى قسمين كبيرين ينقسم كل منهما بدوره إلى عدة موضوعات ومباحث أو مستويات .

أما القسم الأول وعنوانه « شرعة الإسلام » فيعرض بالتفصيل لما تتميز به المثالية الإسلامية من أنها تفسر للإنسان دوره فى الكون ، والغاية من وجوده ، ووسائل الوجود لهذه الغاية لذلك نسميها « شرعة » تمييزها عن المناهج والنظريات الوضعية . يقول تعالى : « **لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا** » (المائدة : ٤٨) . ويتناول المؤلف شرح المبادىء التى تقوم عليها شرعة الإسلام ، متمثلة فى توحيد الخالق ، ووحدة الأمة والاستخلاف فى الأرض . ثم يركز الضوء على الاستخلاف فى الأرض من حيث تعريفه ومقوماته وضوابطه ومتطلباته ، مؤكداً على أن وسائل تحقيق الخلافة تتمثل فى العلم النافع والتطبيق العملى لهذا العلم فى استنباط خيرات الأرض وعمارتها وحيازة عناصر القوة . ويرى المؤلف أن عناصر الاستخلاف تقوم على ثلاثة عناصر هى :ـــ

١ – إعمار الأرض وإقامة الحضارة .
٢ – حماية هذه الحضارة من الإفساد .
٣ – إصلاح أى فساد قد يطرأ عليها .

وقد أفرد المؤلف لكل عنصر مبحثا خاصا ، وخلص من مناقشة هذه العناصر الثلاثة إلى صياغة نظرية إسلامية فى الطب تتطابق مع هذا الإطار العام ، وتتألف من ثلاثة مستويات هى :ـــ

١ – بناء الجسم وتحسين الصحة .
٢ – حماية الصحة أو الحفاظ عليها ، وهو ما يعرف بالطب الوقائى .
٣ – إصلاح البدن من الأمراض ، وهو ما يعرف بالطب العلاجى والتأهل .

وفى القسم الثانى ناقش المؤلف هذه المستويات الثلاثة التى تؤلف إطارا عاما لما أسماه بالنظرية الطبية الإسلامية ، واستشهد بالعديد من آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام ، وبين بوضوح كيف يرتكز منهج الطب الإسلامى على ضرورة التداوى مع تجنب المحرمات فى العلاج والاهتداء بالقواعد الشرعية التى تحض على اجتلاب المصالح ودرء المفسدة واجتناب المضار . فإذا كانت إزالة الضرر يعقبها أثر يخلفه ، أجريت الموازنة بين الضررين لاختيار أخفهما . وإذا كانت هذه القواعد الكلية الفقهية من اختصاص علماء أصول الفقه ، إلا أن الطبيب يلزمه إلمام بما يحتاج إليه من هذه الأحكام الشرعية فى ممارسة مهنته ، حتى تتحقق معالم الطب الإسلامى بخصائصه المميزة من نظرة شمولية ، وعدل فى الحكم وإحسان فى العمل . وقد أوضح المؤلف التوجيهات الشرعية للإجراءات الطبية على النحو التالى :ـــ

أولا : قواعد المصلحة :

الأصل فى المنافع الإباحة : وهذه القاعدة تجعل كل ما فيه نفع للناس مباحاً ما لم يرد فيه نص بتحريمه ، أو يكون قياساً على محرم . وينطبق ذلك على وسائل العلاج .

٢ – الأصل فى المضار التحريم : وهذه القاعدة تحرم أى إجراء علاجى يكون

الضرر فيه خالصا ، أو هو الغالب الراجح ، ولا عبرة بالنفع الضئيل المؤقت فى جانب الضرر الغالب الدائم .

ثانيا : قواعد تجنب الضرر :

١ - « لا ضرر ولا ضرار » (أخرجه مالك وابن ماجة والدارقطنى) . والضرر هو حصول الأذى ابتداء ، والضرار حصوله على سبيل رد الفعل .

٢ - الضرر يدفع بقدر الإمكان : وهذا أساس كافة إجراءات الطب الوقائى .

٣ - الضرر يزال : وهذه القاعدة هى أساس العلاج والتأهيل فلا يجوز ترك المرض بلا علاج أو ترك العاهة بلا تأهيل .

٤ - الضرر لا يكون قديما : أى لا يكتسب صورة الأمر الواقع بمرور الزمن ، وهذه القاعدة تجعل حالات العجز والعاهات غير ميئوس منها .

٥ - الضرر لا يزال بمثله : فإذا كانت مضاعفات الإجراء العلاجى تؤدى إلى حالة مساوية للحالة قبل العلاج فلا داعى له .

٦ - الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف : إذا كانت المضاعفات الناتجة عن العلاج أقل خطورة من حالة المريض قبل العلاج ، يكون العمل الطبى مباحا .

٧ - يختار أهون الشرين : فلا يجوز أن تكون أضرار العلاج أكثر خطراً من المرض نفسه وعندئذ فالعلاج لا مبرر له .

٨ - إذا تعارضت مفسدتان روعى أعظمها ضررا بارتكاب أخفهما : وهذه القاعدة توجه الطبيب فى الاختيار بين وسيلتين من وسائل العلاج أقلهما ضررا .

٩ - يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام : وهذه القاعدة تطبق فى حالة الأمراض الانتقالية ، بحيث تبيح الحجر على حركة مريض إذا كان فيه خطر على الآخرين . ويمكن تطبيقها فى الجسد الواحد لاستئصال عضو إذا كان تركه سيضر باقى أجزاء الجسم .

١٠ - درء المفاسد مقدم على جلب المصالح : فما أمكن علاجه بالغذاء لا يعالج بالدواء ، وما يعالج بالدواء لا يعالج بالجراحة ، وما يمكن فيه الجراحة لا يجوز فيه البتر . ومن هذه القاعدة يمكن التوسع فى الاستفادة بوسائل العلاج الطبيعى والنباتات الطبيعية إذا كانت أقل ضررا من المواد الكيماوية المصنعة .

ثالثا : قواعد دفع الحرج ومراعاة الضرورة :

١ - المشقة تجلب التيسير : وهذا يعطى كثيرا من الرخص للمريض فى حدود طاقته .

٢ - الضروريات تبيح المحظورات : وهذه القاعدة تبيح علاج الرجل للمرأة ، وبالعكس ، وكشف العورة عند الضرورة .

٣ - الحاجة تنزل منزل الضرورة عامة أو خاصة : فيباح نقل عضو من جسم الميت إذا كان ذلك ضروريا لحياة إنسان أخر .

٤ - الضرورات تقدر بقدرها : فلا

يجوز التوسع فى رخصة إلا فى حدود حجم الضرورة فإذا لم تكن العملية الجراحية ضرورية لتحقيق درجة كافية من المصلحة ، وخاصة عمليات التجميل ، فلا ضرورة لها . فما يباح لفتاة صغيرة قد لا يباح لرجل مُسِنّ .

٥ - ما جاز لعذر بطل بزواله : فإذا توافرت الطبيبة فيفضل أن تعالج هى النساء .

رابعا : قواعد الحقوق :

١ - لا يجوز لأحد أن يتصرف فى ملك الغير بلا إذن : وجسم الإنسان ملك لله تعالى ومع ذلك فيه حق للعبد نفسه . وبذلك لا يجوز التبرع بعضو من جسم إنسان حتّى إذا أمكن الحصول عليه من جسد ميت ، ولا يجوز إجراء التجارب على جسد الإنسان إذا كان فى ذلك ضرر عليه حتى ولو وافق على ذلك .

٢ - الاضرار لا يبطل حق الغير : وهذه القاعدة تضع قيوداً على الإذن الشرعى . فنقل عضو بشرى إلى مريض بدافع الضرورة لا يجوز أن يتعارض مع حقوق صاحب العضو الأصلى ، سواء كان حيا أو ميتا .

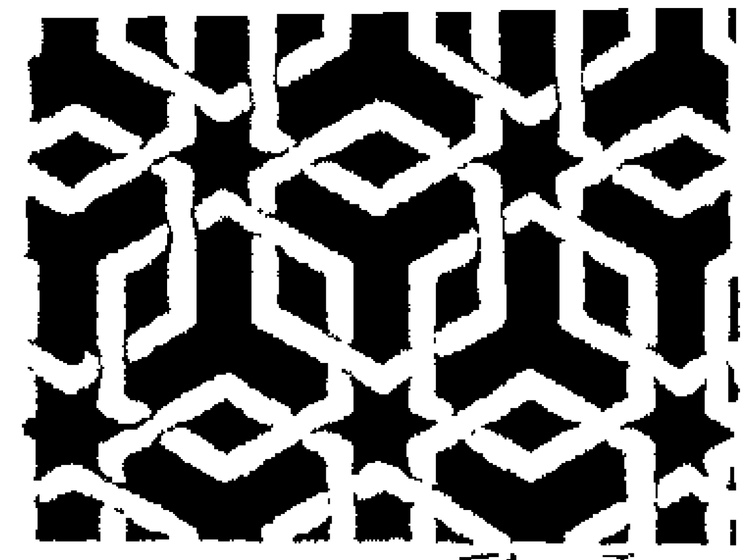
٣ - الجواز الشرعى ينافى الضمان : فإذا حدث للمريض ضرر بدون تقصير أو تعد من الطبيب المؤهل للعلاج فإن الطبيب لا يكون ضامنا ، أى لا تقع عليه مسئولية جزائية .

وأخيرا يختتم المؤلف هذا الباب والكتاب بدعوة المسلمين إلى العمل الصحى التطوعى موضحاً أفاقه العديدة مثل التبرع بالدم . ورعاية المعوقين . ورعاية الطفولة والأمومة ، وإسعاف المرضى والمصابين ، وزيارة المرضى ، والإنقاذ فى حالات الكوارث ، وإشارات المرور للوقاية من الحوادث ، والإشراف على نظافة البيئة وسلامتها ، وغير ذلك من المجالات . ويشير المؤلف إلى أن تقاعس المسلمين عن الأعمال التطوعية إنما هو نتيجة طبيعية لابتعادهم عن المنهج الصحيح للإسلام ، وعجزهم عن استيعاب تعاليمه ، فالإسلام يحاول أن يرفع المسلمين من مستوى الحب السلبى للجماعة إلى مستوى العمل الإيجابى لصالحها .

وفى ختام عرضنا للكتاب نود أن نشير إلى غفلة المؤلف عن تحديد أو تصحيح مواقع بعض الآيات القرآنية فى المصحف الشريف (انظر صفحتى ١٧ ، ١٠٩) ، وإلى بعض الأخطاء المطبعية (انظر الصفحات ٤٤ ، ٩٣ ، ٢٣٤) ، وإلى أحاديث نبوية كثيرة لم يبين مدى صحتها أو الاتفاق عليها (انظر مثلا صفحات ١٨ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٧ ، ٩٧ ، ١٠٤ ، ....) . إلا أن هذه الملاحظات ، بالإضافة إلى ما أسلفناه فى ثنايا التحليل ، لا يمكن أن تقلل من جهد الكاتب أو قيمة الكتاب ، الذى يعتبر إضافة هامة للمكتبة العربية الإسلامية فى مجال « إسلامية العلوم » ، فهو كتاب للعام ، والخاص ، يفصل ويؤصل الكثير من وصايا الإسلام وتعاليمه التى شرعها للإنسان لتصلح شأنه ، وتحفظ حياته النفسية والجسدية ، وتملأ

الحياة بالصلاح والمودة والرحمة ، وهو خليق بأن تحتويه صدور الأطباء ، وتتشربه نفوسهم وعقولهم ، ليزدادوا علما برسالة الإسلام إلى الإنسان .





نقد كتب



المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي : المنهج في النسق الفقهي الإسلامي

للدكتور / حسن عبد الحميد عبد الرحمن

تعقيب د. جمال الدين عطية

يمثل هذا البحث نموذجا جديدا لمحاولات لىّ ذراع – أو عنق – الشريعة الإسلامية وإخضاعها للنظريات الغربية. وأمثال هذا البحث كثيرة فى تفسير الإسلام وفقا للمادية التاريخية أو النظرية الفردية أو الاجتماعية أو الديمقراطية أو اللبرالية أو لمذهب فرويد أو غيره.

١ – وهذا البحث ينطلق من نظرية معاصرة تذهب إلى أن العلوم شأنها شأن الأطفال تمر بمراحل هى نفس مراحل نمو الأطفال، لا يحاول هذا البحث أن يثبت صدق أو خطأ النظرية بواسطة تطبيقها على تطور الفقه الإسلامى، وإنما هو يقطع بصحة النظرية ويحكم على الفقه الإسلامى بواسطة مقاييس هذه النظرية.

٢ – هو لا يقطع بصحة النظرية بصورة إجمالية فحسب تاركا المجال لبعض الاستثناءات، وإنما يقطع بأنها تنطبق بدون تمييز على أى علم من العلوم (ص ٦٠ من البحث).

٣ – فى بحثه عن المرحلة الأولى التى تسميها النظرية بالمرحلة الوصفية، لا يجد صعوبة فى الاستشهاد عليها بظاهرة الاستعارة من الفقه الجاهلى (يقصد إقرار الإسلام للصالح من عادات الجاهلية) وبظاهرة قياس الغائب على الشاهد، ولكن حين يبحث عن المرحلة الثانية التى تسميها النظرية بالمرحلة التجريبية الاستقرائية فإنه يستشهد عليها بشواهد من عصر النبوة فى نزول الآيات وفقا للحاجات العملية، وفى

نسخ القرآن والسنة ، وفى التدرج فى بعض أحكام القرآن ، بل حتى فى الشكل الاستقرائى بالمعنى الضيق للكلمة لبعض الأحكام الفقهية ، فإنه يورد قول عائشة رضى الله عنها « لا يمكث الولد فى بطن أمه أكثر من سنتين قدر فلكة مغزل » ، وهذا مؤداه أن المنهج التجريبي الاستقرائى كان مستعملا منذ البداية ولم يأت متأخرا بعد المرحلة الأولى حتى يصح اعتباره مرحلة ثانية ، وإنما هما ظاهرتان أو منهجان وليسا مرحلتين ، ولذلك يضطر الباحث إلى القول بتداخل المرحلتين واختلاطهما (ص ٤٣ من البحث) وأن النظرة الارتقائية التى يستند إليها بحثه تكتفى بوجود هاتين المرحلتين قبل المرحلة الثالثة الاستنباطية ، نهاية التطور الذى بلغه النسق الفقهى .

٤ – لم يشر الباحث عند حديثه عن المرحلة الثالثة الاستنباطية إلى علم الفروق والمتمثل فى إبراز الفرق بين المسألتين المتشابهتين وأول من كتب فيه الإمام محمد بن الحسن الشيبانى (م ١٨٩ هـ) ثم تتابعت فيه الكتابات بعد ذلك .

كما لم يشر إلى الكتابات فى مقاصد الشريعة ككتابات العز بن عبد السلام (م ٦٦٠ هـ) والشاطبى (م ٧٩٠ هـ) ، ولعل تأخر هذه الكتابات إلى القرنين السابع والثامن هو الذى دفع الباحث إلى تجاهلها ، حرصا منه على إبراز أن تطور النسق الفقهى قد وقف عند النصف الثانى من القرن الثانى للهجرة . (ص ٤٣) .

٥ – يشير الباحث عند شرحه للنظرية الارتقائية إلى المرحلة التالية للمرحلة الاستنباطية ، وهى المرحلة الاكسيوماتيكية (ص ٢٨) ولكنه حين جاء إلى تطبيق النظرية على الفقه الإسلامى لم يشر من قريب أو بعيد إلى هذه المرحلة ، وكأنه يرى أن الفقه الإسلامى لم يصل إليها أو على حد تعبيره أن المرحلة الاستنباطية كانت هى نهاية التطور التى بلغها النسق الفقهى فى النصف الثانى من القرن الثانى للهجرة . (ص ٤٣) ، وإذا كانت المرحلة الاكسيوماتيكية هى مرحلة استخلاص البديهيات والأوليات واستخدامها كمقدمات للاستنتاج فإن الفقه الإسلامى قد وصل فى ذلك إلى مراحل متقدمة ، تتمثل فى علم القواعد الأصولية والفقهية بأنواعها المختلفة (يرجى الرجوع إلى كتاب التنظر الفقهى) ، ويكون الباحث قد تجنى على الفقه الإسلامى بتجاهله لهذا العلم ، وإن كان الباحث يستعمل عبارة القواعد الفقهية للتعبير عن الأحكام الفقهية الفرعية تماشيا منه مع المصطلحات القانونية حيث يقابل الحكم الفقهى القاعدة القانونية ويقابل القاعدة الفقهية المبدأ القانونى .

وأهمية القواعد – فيما نحن بصدده – أنها قد بدأت مبكرة كذلك ، فأول من نطق بها هو الرسول صلى الله عليه وسلم كقولة : الخروج بالضمان ، ولاضرر لا ولاضرار ، وطالب الولاية لا يولى ... ثم ازداد عددها بشكل تدريجى حتى بدأ

جمعها والتأليف المستقل فيها على يد أبى طاهر الدباس ثم أبى الحسن الكرخى (م ٣٤٠ هـ) ثم أبى زيد الدبوسى (م ٤٣٠ هـ) واستمر التأليف فى موضوع القواعد ، ومن أهم من كتب فيه الإمام القرافى (م ٦٨٤ هـ) والمقرى (م ٧٥٨ هـ) والزركشى (م ٧٩٤ هـ) وأبى رجب (م ٧٩٥ هـ) (ص ٦٩ - ٧٦ من كتابنا « التنظير الفقهى » .

فالبداية المبكرة للقواعد تخالف النظرية الارتقائية ، كما أن استمرار تطوير القواعد تنفى القول بوقوف التطور الفقهى عند نهاية القرن الثانى الهجرى .

٦ - يشير الباحث فى أكثر من موضع إلى أن تقسيم تاريخ الفقه وفقا للمراحل السياسية (الخلافة الراشدة والأموية والعباسية) ليس له مدلول من الناحية المعرفية المنهجية (ص ٣٣) ويكتفى بالإشارة فى الحاشية (رقم ٤٤) إلى وجود تقسيمات أخرى لتاريخ الفقه دون أن يشير إلى أن التقسيم السائد هو التقسيم إلى فقه الصحابة والتابعين ونشأة المذاهب ثم عصر التقليد ، فهو يتبع الطريقة الانتقائية ليبرز فضل دراسته وإن كان ذلك على حساب الدقة والأمانة التاريخية والعلمية .

٧ - انتقد الباحث (ص ٦٩) كتاب د . حسن حنفى (مناهج التفسير : محاولة فى علم أصول الفقه) على أساس أن طرق التفسير ليست من أهداف علم أصول الفقه بل جانب عرضى وغير أساسى وأن هدف العلم هو تحديد المصادر التشريعية ، ولا أظن أن الباحث يجهل أن مباحث تفسير النصوص مباحث أساسية فى جميع كتب أصول الفقه ، وحتى الإمام الغزالى - الذى أشار إلى ضرورة تنقية أصول الفقه من المباحث الكلامية والفقهية واللغوية - خصص أحد الأقطاب الأربعة من كتابه المستصفى لكيفية استثمار الأحكام حيث بحث بعد المقدمات الضرورية فى الصيغة وكيفية الاستدلال بها وما يقتبس من الألفاظ وكيفية الاستثمار من الألفاظ ، وإذا كانت هذه المباحث تجد أصلها فى علوم اللغة إلا أنها اكتسبت بعداً خاصا فى أصول الفقه لما يترتب عليها من ضبط مناهج الاستدلال بالكتاب والسنة .

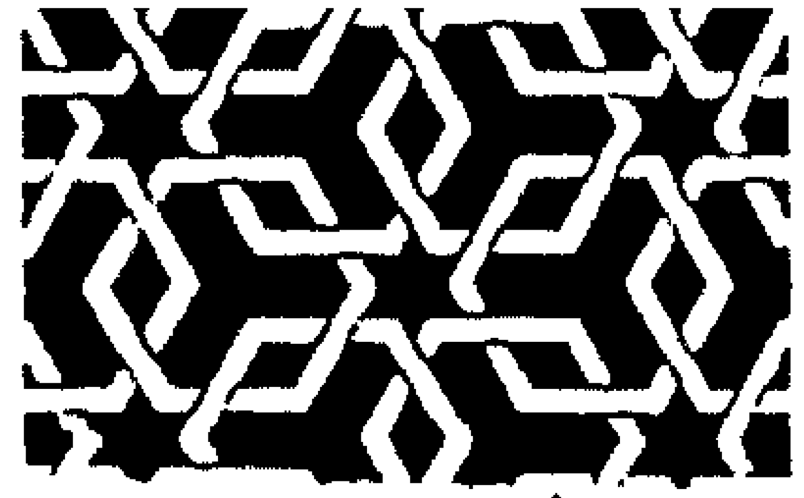
٨ - انتقد الباحث الفصل بين علمى الفقه وأصول الفقه لأنه يلغى العلاقة العضوية الكائنة بينهما واعتبره فصلا تعسفيا وخاطئا (ص ٦١ ، ٧٩) ، وإذا كنا نوافق الباحث - ولا يخالفه فى ذلك أحد من السابقين والمعاصرين - على الصلة الوثيقة بين العلمين ، فإن هذه الصلة لا تكفى بذاتها لإدماج العلمين ، فاختلاف الموضوع سبب كاف لاستقلالهما كعلمين دون أن يعنى ذلك عدم استفادة أحدهم من الآخر ، فأصول الفقه هو بمثابة المنهج للفقه والفقه هو المادة التى يطبق فيها الأصوليون مناهجهم . وإذا كان الباحث مقتنعا بأن هذا الفصل تعسفى وخاطىء ، فكان الأجدر به أن يقترح الصورة التى يراها لإدماج هذين العلمين المختلفين فى الموضوع والطبيعة والمنهج .

٩ – وأخيرا : إذا كان الباحث قد أخذ على د . حسن حنفى أنه يحلو له أن يقارن نفسه بالإمام الشافعى (ص ٦٩ ، ٧٠) ، فإن الباحث قد استبد به إعجابه برأيه وسفه كبار الفقهاء واختص الإمام ابن تيمية بأن نزه نفسه عن أن يعلق على قوله أن القياس الصحيح هو الذى وردت به الشريعة (ص ٦٦) ، واعتبر بحثه فتحا جديدا مخالفا لكل الموروث عن القدماء ، ومفقداً الكثير من المؤلفات الحديثة أهميتها (ص ٦٦ – ٧٤) .

١٠ – لا يعنى انتقادنا لخطة الباحث إنكار قيمة كثير من الملاحظات التى أوردها وبعض النتائج التى توصل إليها ، وكان بإمكانه أن يصوغ هذه الملاحظات والنتائج فى سياق دراسة محايدة لتاريخ علم أصول الفقه ومناهجه بدلا من أن يستخدم تاريخ علم أصول الفقه ميدانا لدراسة نظرية (جان بياجيه) عن الابستمولوجيا الارتقائية ونظرية (جاستون باشلار) عن الابستمولوجيا التاريخية النقدية .

كان الأولى أن توجه هذه الطاقات العلمية لتطوير علوم الإسلام من منطلقات إسلامية بدلا من استثمارها لخدمة النظريات الحديثة على حساب زيادة الخلط والغبش المحيط بعلوم الإسلام وحضارته .





نقد كتب



المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي : المنهج في النسق الفقهي الإسلامي

للدكتور حسن عبد الحميد عبد الرحمن

تعقيب : د. محمد عماره

يعرض هذا البحث لمناهج دراسة النسق الفقهي الإسلامي .. رافضا إياها جميعا .. ومعلنا - ص ٧٥ - خروجه « عن المألوف المعتاد في مسائل المنهج الفقهي عند المسلمين »

وهو يطبق ـ في هذا البحث ـ المتميز بالجهد المكثف المبذول فيه ـ يطبق (كما يقول ص ١٥) منهج « الابستمولوجيا الارتقائية ، التي أسسها (جان بياجيه) من سنه ١٩٥٥ م » .. كما يعتمد « على مفهومين هامين من المفاهيم الأساسية عند فلاسفة العلم الفرنسيين ، من أمثال (جاستون باشلار وروبير بلانشيه)، وهما مفهوما التراجع الزمني المعرفي .. وظاهرة الاستعارة بين مختلف العلوم » كذلك اعتمد البحث في منهجه - كما يقول ص ٧٦ ، ٧٧ - على « النتائج التي توصل إليها علم نفس النمو فيما يتعلق بالتطور العقلي المنطقي عند الطفل على أساس أن هناك تناظرا بين مختلف مراحل تطور العلم من جانب ومراحل النمو العقلي للإنسان من جانب آخر ... » .

والبحث بتطبيقه هذا المنهج على النسق الفقهي الإسلامي - أي « الفقه وأصول الفقه » - قد وصل إلى أن هذا النسق هو كالكائن الحي ، مر بمراحل ثلاث :

١ - **المرحلة الوصفية** : وفيها كانت العملية العقلية تعتمد على قياس الشبه -

---

- صفحات البحث :- بالمراجع - ٩٢ صفحة .
- منشور بحوليات كلية الآداب - جامعة الكويت - (١٤٠٧ - ١٤٠٨ هـ/١٩٨٦ - ١٩٨٧ م)

المثل – وهو الذى يمثل التطور العام والغامض والساذج – والطفولى – للقياس الارسطى – وفى مرحلة النشأة هذه لم يبدأ الفقه الإسلامى من فراغ ، وإنما – ص ٣٤ – اعتمد على الاستعارة من **الفقه** الجاهلى الذى كان للعرب فى الجاهلية .. أما القرآن فكان – كما يقول البحث ص ٣٤ – بالنسبة لصور وأشكال هذه المرحلة الوصفية « أحد أشكالها الأقل أهمية » .. !

٢ – **المرحلة التجريبية** : وهى التى كانت العملية العقلية المنطقلة التى تقوم عليها هى « الاستقراء » .... وهذا التطور ، من المرحلة الوصفية إلى المرحلة التجريبية – وهو تطور ارتقائى – قد تم بفعل تأثير الفلسفة والمنطق اليونانيين .. وبعبارة البحث – ص ٤١ – : « .. فقياس الشبه فى الفقه الإسلامى قد بدأ بداية غامضة خجولة فى عهد الرسول والصحابة ونما وتطور هذا المفهوم فى العصور اللاحقة تحت تأثير الفلسفة والمنطق اليونانيين اللذين أخذا فى التأثير فى العلوم الإسلامية الوليدة حتى من قبل بداية عصر الترجمة الرسمى ... » ..

٣ – **المرحلة الاستنباطية** : التى اعتمد فيها العقل الفقهى على الاستدلال الاستنباطى ، وتكون فيها النسق الفقهى كعلم له نظريته ، وتحقق له الشرطان الأساسيان للنسق الفقهى :

ا – إمكانية الصياغة العامة المجردة للقاعدة القانونية .

ب – نظرية فى العلم ، تحدد بطريقة دقيقة ونهائية مصادر التشريع .

تلك هى المعالم الأساسية للفكرة الجوهرية للبحث ، جاءت مستقلة تماما مع المنهج الذى استخدمه واعتمد عليه .. منهج المراحل الارتقائية للمعرفة ، المناظر لمراحل ارتقاء نمو ومعارف الطفل ..

* * *

ولما كان المقام ليس مقام التفصيل فى تقويم هذا البحث بالحديث عن إيجابياته وسلبياته ، فإن ما أود لفت الأنظار إليه هو **أن هناك فى هذا البحث خللا منهجيا ، تمثل فى تطبيقه للمنهج الذى استعان به البحث على الموضوع الذى طبقه عليه ..**

فمنهج المراحل الارتقائية للمعرفة – المناظر والمعتمد على ارتقاء مراحل النمو العقلى – المنطقى عند الطفل – هذا المنهج طالح تماما فى دراسة الأنساق الفكرية « الخالصة البشرية » .. أما إذا استخدم فى دراسه نسق فكرى إلهى ، أو ذى مصدر إلهى ، فإنه يقود – كما حدث فى هذا البحث – إلى نتائج خاطئة تماما .. فالنسق الإلهى لايمكن وصفه – عند نزوله وحيا – بأنه فى مرحلة الطفولة – الوصفية – الغامضة – الساذجة ... التى ترتقى بعد ذلك بتأثير الفلسفة والمنطق اليونانيين ؟ ! ..

ويبدو أن البحث قد حاول التخلص من هذا المحظور ، فوقع فى محظور أشد نكرا .. فهو قد أراد – كى يطبق هذا المنهج على النسق الفكرى الإسلامى – أن

يقلل قدر الإمكان من الطابع الديني لهذا النسق ، وذلك ليكون نسقا بشريا خالصا أو شبه خالص . فيصلح ويصح تطبيق هذا المنهج فى دراسته ! ..

وفى سبيل ذلك ، تبنى البحث فى ص ٣٤ كما سبقت إشارتنا - زعم أن القرآن بالنسبة للفقه ، هو أحد الأشكال الأقل أهمية ! .. على حين سلط الأضواء على ما سماه « الفقه الجاهلى » ، الذى جعله المنبع الذى استعار منه الفقه الإسلامى فى مرحلته الوصفية الأولى .... وإمعانا فى هذه المحاولة ، تبنى البحث - ص ٣١ ، ٣٢ - الرأى القائل أن آيات الأحكام القرآنية قد استوعبت فى الفقه ، الذى استقل عن الدين ، بل « لقد تم فصله تماما عن الدين الإسلامى » ؟ ! ..

والحقيقة التى أغفلها البحث - والتى نكتفى بمجرد الإشارة إليها ، هى أن الدين الإسلامى ، فى جملته ، وليس فقط آيات الأحكام فى القرآن ، قد أقام مجتمعا إسلاميا متميزا عن المجتمع الجاهلى . وأن هذا المجتمع - الواقع - الذى هو إسلامى - قد كان المصدر والمنبع لنشأة ونمو وتطور النسق الفقهى .. وما قبله هذا النسق من أعراف الجاهلية - التى يسميها البحث « الفقه الجاهلى » - قد قبل لاتساقه مع الروح الإسلامية للواقع الذى أقامه الدين الإسلامى ..

ويشهد على خطأ تطبيق هذا المنهج - المراحل الارتقائية للمعرفة - بهذه الصورة الصارمة التى اتخذها البحث - على نسق إلهى المصدر - فكرا (آيات الأحكام - والسنة التشريعية) وواقعا (الواقع الإسلامى) الذى خلق أعرافا إسلامية غدت مصادر للتقنين - ... يشهد على خطأ هذا التطبيق ما وصل إليه البحث من تميز المرحلة الأرقى للنسق الفقهى الإسلامى - المرحلة الاستنباطية - بتحقق الشرطين الأساسيين للفقه الإسلامى ، كنسق فكرى ، وهما :

ا - الصياغة العامة المجردة للقاعدة القانونية .

ب - والنظريـــة المحددة لمصادر التشريع ..

ذلك أن كل من له إلمام ، ولو عام ، بالفقه الإسلامى ، وأصوله ، يدرك أن الكثير من الأحاديث النبوية التى عرضت لتقنين المعاملات الإسلامية قد جاءت مصاغة صياغة قانونية محكمة ... وأن مصادر التشريع للفقه الإسلامى قد تحددت ، بشكل أساسى منذ عصر الوحى ، عندما تمثلت فى الكتاب ، والسنة ، والاجتهاد ... وما حدث بعد ذلك هو تفصيل فى المصدر الثالث - الاجتهاد (الإجماع - الاستصحاب - الاستحسان) .. الخ ..الخ .

إذن ، فالشرطان اللذان استدل البحث بهما على صحة تطبيق منهج المراحل الارتقائية ، عندما زعم أنهما من ثمرات عصر الشافعى - والمرحلة الاستنباطية - ينقض قيامهما منذ البداية صلاح هذا المنهج - الذى صيغ ليطبق

على أنساق « خالصة البشرية » - صلاحه كى يطبق على أنساق إلهية ، أو ذات طابع إلهى ، أو مصادر إلهية ...

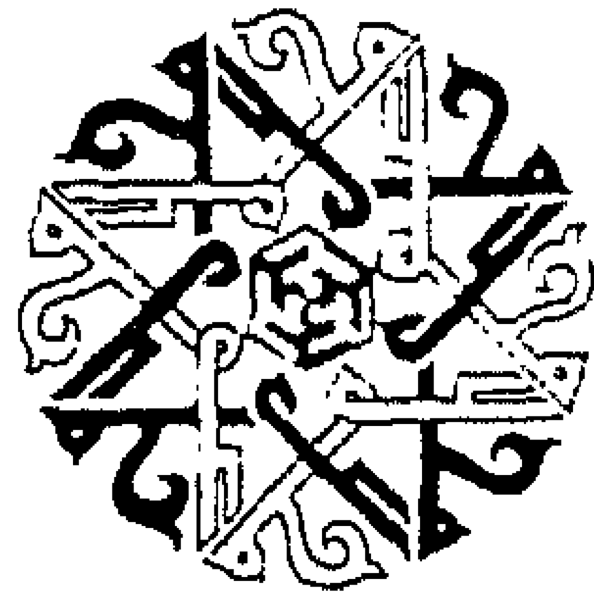
وفى اعتقادى أن هذا الخطأ هو المصدر الأول والأساسى الذى قاد البحث إلى هذا الطريق المرفوض ! .. خطأ تطبيق منهج بعينه على نسق لابد لدراسته من منهج تراعى قواعده طبيعة هذا النسق .. وتلك واحدة من أكبر آفات استعارة المناهج الغربية - كما هى - لتطبيقها فى دراسة الإسلام والعلوم الشرعية ..

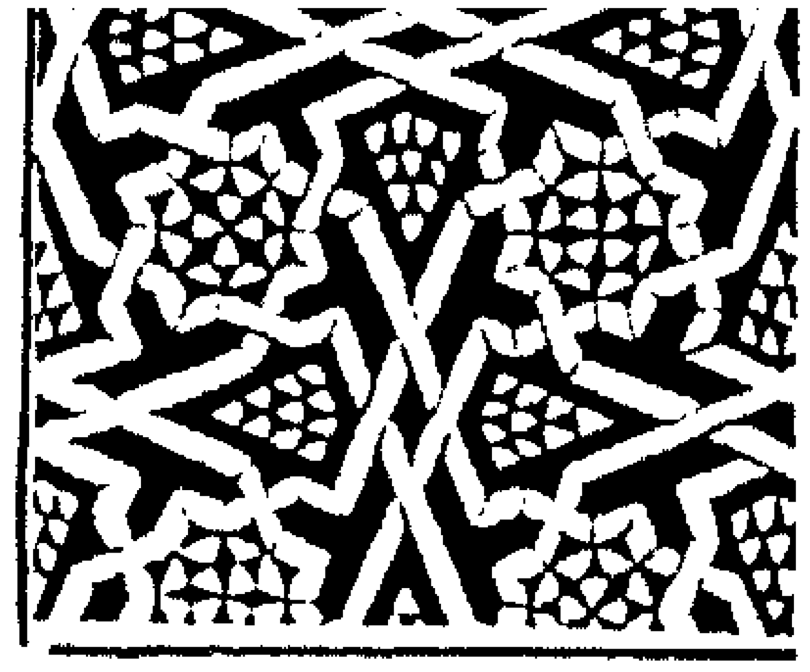
ولهذا السبب كان هجوم - بل وتهجم - البحث على الجهود الإسلامية التى نبهت إلى ضرورة تميز المنهج الإسلامى الذى ندرس به الأنساق الفكرية للإسلام - وخاصة ابن تيمية - قديما - والدكتور النشار - حديثا - (ص ٦٤ - ٦٨) ...

إن الارتقاء والتطور فى الأنساق الفكرية - ومنها الفقه الإسلامى - حقيقة لا مراء فيها .. لكن تطبيق المنهج التطورى لابد وأن يميز - فى المثل هذا المقام - بين الأصول والثوابت ذات المصدر الإلهى ، التى اكتملت باكتمال الدين وتمام الوحى .. وبين الفروع والتقعيد والتأصيل ، الذى يظلل بالفروع - النابعة من الأصول - مساحات جديدة فى الواقع المتجدد .. والذى يوجد بها الحلول الجديدة لما يستجد من مشكلات .. فمبادىء الفقه وفلسفته ونظريته فى المصادر لا ينطبق عليها هذا المنهج التطورى .. أما فهمنا لها ، وتقعيدنا لها ، واستنباطنا منها ، واجتهادنا فيها .. فهو الذى يصلح له وينطبق عليه هذا المنهج التطورى .. وهذا التمييز هو الذى أغفله البحث ، فوقع فيما وقع فيه من خطأ محورى أفسد صلاح هذا الجهد الذى بذل فيه ! ..

تلك ملاحظات عابرة .. أرجو أن تكون قد وافقت الصواب ..

والله ولى التوفيق ،





رسائل



منهج البحث الاجتماعى بين الوضعية والمعيارية

لمؤلفه : محمد محمد أمزيان

دكتور / محمد عمارة :

هذا الكتاب رسالة جامعية ، حصل بها صاحبها على الماجستير من قسم الفلسفة بكلية دار العلوم ـــ جامعة القاهرة ـــ ١٤٠٨ هـ ـــ ١٩٨٧ م ..

وفى هذا البحث جهد علمى طيب ومتميز ، ينم عن موقع فكرى لصاحبه مناصر للدعوة إلى إسلامية المعرفة ، وخاصة فى موضوعه : منهج البحث فى العلوم الاجتماعية .

فنحن ـــ فى هذا البحث ـــ أمام عرض للفكر الاجتماعى الغربى ، ينم عن إلمام طيب بعلم الاجتماع ومناهجه ومدارسه ، كما صاغه العلماء الغربيون .. وإلمام طيب كذلك بطرق النقد الذكى والصائب لمناهج الغرب فى هذا الميدان .. وأيضاً إدراك لتميز وامتياز الإسلام موضوعياً ومنهجياً عن هذه الصياغات الغربية ، من خلال عرض البديل الإسلامى فى هذا الميدان ..

والبحث لايقف بالنقد عند المنهج الوضعى ، كما تبلور الحضارة الغربية ، بشقيها الليبرالى والماركسى ، وإنما يتتبع امتداداته فى الحياة الفكرية العربية الإسلامية ..

صحيح أن الفصول الناقدة للمنهج الوضعى أكثر غنى من تلك التى تتحدث عن « البديل الإسلامى » ... ولكن ليس فى هذا ما يعيب البحث ، وإنما فى هذا ما يؤكد على أن البديل الإسلامى يحتاج إلى الكثير من الجهود .. وهذا البحث ـــ بالتأكيد ـــ ينهض بجزء متميز فيها ..

هذا عن موضوع هذا البحث ورسالته ، ووفائه بهذه الرسالة ..

على أن هناك بعض الملاحظات الجزئية ، التى تستدعى المراجعة ، قبل طبع هذا البحث ، من مثل :

١ ــ فى عرض الفكر الاجتماعى الغربى يستخدم البحث العديد من المصطلحات المعروفة فى علم الاجتماع الغربى ، ولدى المتخصصين فيه .. وهناك حاجة ــ عندما يقدم هذا البحث مطبوعاً للقارىء العام ــ إلى التعريف بهذه المصطلحات ــ إما بالهامش أو بقائمة تلحق بالبحث ــ كما تحسن كتابة هذه المصطلحات بالحروف اللاتينية قرين تعريبها .

٢ ــ فى ص ٣٠٦ الاقتباس المأخوذ عن الدكتور / رشدى فكار ، يحتاج إلى مراجعة .. فألفاظه غير دالة على فكرته .. والغالب أن خطأ ما ــ أغلب الظن أن سببه النسخ ــ هو المسئول عنه .

٣ ــ هناك ضرورة لمراجعة الآيات القرآنية ، ولمراجعة أرقامها بالمصحف .. فلقد اكتشفت بعض أخطاء ــ سببها النسخ فى بعض ألفاظها ــ كما اكتشفت أخطاء فى أرقام الآيات بالمصحف ، كما فى ص ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣٣٥ ، ٣٣٩ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، وغيرها .

٤ ــ فى ص ٣٧٨ ، ٣٧٩ حبذا لو ضبط معنى مصطلح « التسخير » .. ومعنى ﴿ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً﴾ .. وذلك للتأكد على أن المراد : « الارتفاق والتساند » بين الطبقات ، وليس « السخرة » بمعناها الشائع ..

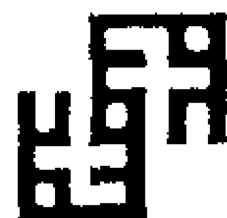
وحبذا لو أعيد النظر فى إطلاق العبارة القائلة : « والكسب المادى ليست له أية دلالة فى تحديد موقع ونفوذ الفرد ومكانته داخل السلم الاجتماعى ، وكل مايدل عليه وجود تفاوت طبيعى فى الأرزاق ».

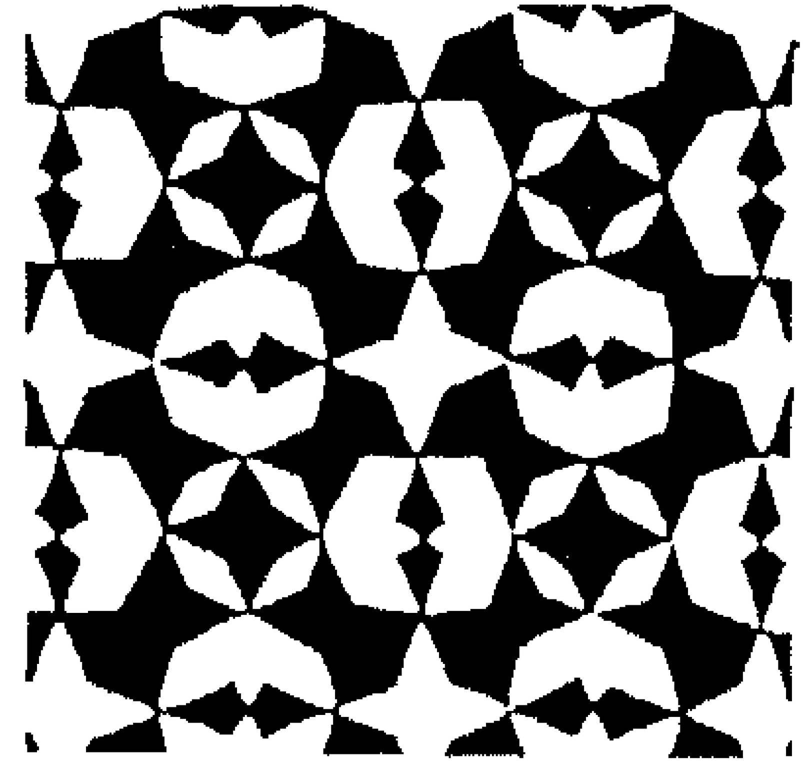
فهناك التفاوت الطبيعى ــ الذى لاينفى الوسطية ــ التوازن ــ العدل ــ .. وهناك تفاوت الخلل ــ الظلم الاجتماعى ــ .... وفارق بين أن نقول : أن الكسب المادى ليس المعيار الوحيد ولا الأول فى تحديد موقع ونفوذ الفرد .. وبين أن ننفى تماما دلالته وتأثيراته فى تحديد موقع ونفوذ الفرد .. ذلك أن الإسلام وهو يرفض انفراد العامل « المادى ــ الاقتصادى » بتحديد موقع ونفوذ الفرد ، فإنه لا يلغى هذا العامل ، وإنما يعتمده ضمن عوامل أخرى غيره ..

٥ ــ فى ص ٣٨٠ ــ السطر الثالث من أسفل الصفحة ــ كلمة : « الملحدون » لامكان لها ولعلها « المتقون » ؟! .. فتراجع العبارة ــ وهى اقتباس ــ .. كما أوصى بمراجعة أخطاء النسخ بشكل عام ..

وأخيراً فإن هذا البحث متميز فى موضوعه .. واف بغرضه .. وهو وإن كان أطروحة ماجستير ، إلا أنه أهم من أطروحة دكتوراه ! .

والله من وراء القصد .. منه نستمد العون والتوفيق ،





محاضرات



قضية الإنتاج من منظور إسلامي

د. سلطان أبو على

فى إطار الموسم الثقافى للجمعية العربية للتربية الإسلامية ١٩٨٨/٨٧ . نظمت شعبة إسلامية المعرفة ندوتها الثانية ، حيث ألقى الدكتور سلطان أبو على أستاذ الاقتصاد ووزير الاقتصاد السابق محاضرة تحت عنوان « قضية الإنتاج من منظور إسلامى » .

قدم للمحاضرة وأدار الندوة الدكتور / جمال الدين عطية الأستاذ بكلية الشريعة جامعة قطر . وعقب عليها الدكتور / عبد الهادى النجار عميد كلية الحقوق جامعة المنصورة .

وقد افتتح الدكتور جمال الدين عطية الندوة فأشار إلى موضوعها ، وقال أن قضية الإنتاج هى مشكلة العالم الثالث الذى يقع العالم الإسلامى ضمنه ، وأنها بصفة عامة ، مشكلة الشعوب قليلة الإنتاج ، كثيرة الاستهلاك التى تستورد أكثر مما تصدر ، وتغمرها المشاكل من كل جانب وهى فى المنظور الإسلامى قضية عبادة ، فالعمل عبادة وفريضة . ولذلك فهى قضية هامة تشغل الرأى العام ، ليس فى مصر وحدها ولكن فى كثير من بلاد العالم الثالث .

وقدم د . جمال الدين عطية المحاضر ، الدكتور /سلطان أبو على ، فقال إن محاضرنا غنى عن التعريف ، وجمع بين الناحيتين النظرية ، كأستاذ جامعى ، والممارسة العملية كوزير للاقتصاد ، بالإضافة إلى خبرته الطويلة فى الصندوق العربى للتنمية الاجتماعية والاقتصادية فى الكويت ، والصندوق الكويتى للتنمية العربية . كما أن له إسهاماته المشهودة فى مجال الاقتصاد الإسلامى من خلال تعاونه

مع مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامى (فى جدة) ، والمعهد العالمى للاقتصاد الإسلامى (فى إسلام أباد بباكستان) . أما المعقب على المحاضرة فهو الأستاذ الدكتور / عبد الهادى النجار ، عميد كلية الحقوق (جامعة المنصورة) ، وله مؤلفاته المعروفة فى الاقتصاد الإسلامى .

وفيما يلى نص المحاضرة التى ألقاها د . سلطان أبو على

قبل الحديث عن قضية الإنتاج ، هناك نقطتين أود الإشارة إليهما :ـ

النقطة الأولى : تتضح فى عنوان المحاضرة . فإذا كنا نقول « الإنتاج من منظور إسلامى » فهل يعنى هذا أن هناك منظور آخر ؟ وينبع هذا التساؤل من أن المسائل الاقتصادية وتطور المعرفة الاقتصادية فى العالم فى الوقت الحاضر بما فيها الدول النامية والإسلامية قد تطورت كثيرا واشتملت على مفاهيم ومبادىء تختلف من بيئة إلى بيئة ، وبالتالى فنحن فى حاجة إلى تطوير وتغيير هذه النظريات والمبادىء الموجودة . لكى ننهض بالعالم الإسلامى . ولنا أسوة حسنة فى علماء المسلمين فى صدر الإسلام ، الذين نقلوا المعرفة والعلم عن السلف وقاموا بتنقيته مما يتعارض مع الدين الإسلامى الحنيف والمبادىء الإسلامية ، ثم أضافوا على ذلك علمهم وجهدهم ، مما أنار الطريق للمعرفة فيما بعد ، وهو ما أطلق عليه بعد ذلك ، فى أوروبا بعصر النهضة .

والنقطة الثانية : هى ، أننا عندما نتحدث عن العلوم ، فإنه قد يكون من المفيد أن نذكر أنفسنا بأن العلوم تنقسم إلى قسمين رئيسيين . الأول : قسم العلوم البحتة أو الطبيعية وهى فى واقع الأمر ، قوانين وضعها الله سبحانه وتعالى فى المجالات المختلفة . فهى قوانين ثابتة بغض النظر عن اختلاف النظم الاجتماعية ، مثل الفيزياء والكيمياء والرياضيات وغيرها فهذه علوم لا تتأثر بالظروف الاجتماعية ، ولا يحق لنا ، ولا نقبل أيضاً ، أن نتكلم عن كيمياء إسلامية ، حيث أن التفاعل الكيميائى فى القوانين التى وضعها الله سبحانه وتعالى لا تتغير بتغير النظم الاجتماعية والحدود الاقليمية .

أما العلوم الأخرى التى يطلق عليها اسم العلوم الاجتماعية ، فانها تتأثر بالقيم المختلفة ، ومن ثم تختلف قوانينها وقواعدها باختلاف النظم الاجتماعية السائدة .

وحيث أن الإسلام الحنيف نظام اجتماعى متكامل ومتميز ، فلابد أن يكون له نظرياته الاقتصادية ومع هذا ، فأننا نعتقد أيضا ، أن هناك مجموعتين من القوانين داخل العلوم الاجتماعية ، المجموعة الأولى هى التى نستطيع أن نقول أنها قوانين عامة بغض النظر عن النظم الاجتماعية المختلفة ، بمعنى أنها تصح فى مختلف النظم الاجتماعية الموجودة أو التى قد تجد مستقبلا . وفى مجال الاقتصاد اعتقد أن قانوناً مثل قانون العرض والطلب ، لا يختلف باختلاف النظم الاجتماعية سواء كانت رأسمالية أو اشتراكية أو إسلامية أو

غيرها .

أما النوع الآخر من القوانين ، فهى القوانين والقواعد التى تصح فقط بالنسبة للنظام الاجتماعى المتميز ، وهذه يجب علينا كمسلمين أن نأخذها بحذر وأن نرفض ما لا يتفق مع القيم الإسلامية الحنيفة ، ونعتمد فيها القيم الإسلامية الحنيفة ثم نستنبط منها القوانين والنظريات التى تكون نابعة من القيم الإسلامية ..

من هذه المقدمة ، ننتقل إلى الحديث عن موضوعنا « قضية الإنتاج من منظور إسلامى » .

عندما نتحدث عن قضية الإنتاج – وهى كما أشار بحق الدكتور / جمال الدين عطية قضية العالم الثالث عموما – وهى قضيتنا فى العالم الإسلامى ، لأننا وبكل أسف ، تخلفنا عن الركب . وأصبحنا ، كما يطلق علينا . مجموعة الدول النامية أو الدول المتخلفة وأصبحت الأحوال المعيشية للمسلمين فى المجتمعات الإسلامية ، بكل أسف ، لاتتناسب مع القيم الإسلامية الحنيفة .

والقيم الرئيسية ، هى التى أمرنا الله سبحانه وتعالى بها . وهى تعمير الأرض باستغلال الموارد المتوافرة والمتاحة بما يعمل على زيادة الإنتاج .

وعندما ننظر إلى زيادة الإنتاج – بالنظر لأوضاع مصر – ، وهو ماينطبق على عديد من الدول النامية ، فإننا نستطيع أن نتحدث عن زيادة الإنتاج ، وبالتالى ، زيادة مايتمتع به الأفراد من استهلاك السلع والخدمات . وهنا نستطيع أن نميز بين إجراءاتنا فى الأمد القصير ، والأمد الطويل ، وأعنى بالأمد القصير ، فترة تتروح من سنة إلى ثلاث سنوات ، وماطال عن ذلك يكون أمدا طويلا .

وهناك ثلاث مجموعات من العناصر التى يمكن أن تؤدى إلى زيادة الإنتاج ، منها أولا : استغلال الطاقات العاطلة المتاحة فى المجتمع ، سواء فى مجتمعنا المصرى أو فى كثير من الدول النامية . وبالتالى إذا شعر المنتج بأى غبن يقع عليه ، فإنه لن يقدم على الإنتاج ، فلابد أن تتحقق العدالة فى عملية التسعير ، والعنصر الآخر هو عنصر عدم السماح بالاحتكار ففى أحاديث الرسول ﷺ ، نجد أنه قد منع الاحتكار بمعنى حبس السلع بغية رفع الأسعار . فلاشك أن المنافسة تؤدى إلى مزيد من الإنتاج ، إلا إذا كان المجال فيما نطلق عليه نحن الاقتصاديين – مجال الاحتكارات الطبيعية ، حيث يؤدى وجود منتج واحد إلى تخفيض التكاليف على المستهلكين ، كما هو الحال فى السكك الحديدية أو فى الكهرباء على سبيل المثال . ففى هذه المجالات حيث يكون هناك مصلحة ونفع لأفراد المجتمع فإن الاحتكار يكون مسموحا به بل ومن المبادىء العامة فى الإسلام إذا كان يحقق مصالح ومنافع المسلمين . ويؤدى إلى زيادة الإنتاج وفى ذات الوقت ، خفض تكلفة الإنتاج وبالتالى سعر البيع لأفراد المجتمع . وهنا يكون الاحتكار مسموحا به بل ومرغوبا فيه . وهذا مايطلق عليه اسم الاحتكارات

الطبيعية ، أى المرافق العامة مثل السكك الحديدية والكهرباء والمياه . بالإضافة إلى أن التنافس يؤدى إلى إيجاد وحدات صغيرة لاتكون على كفاءة كبيرة ، ومن ثم يكون الاحتكار - بضوابط - أفضل كثيراً للمجتمع .

ومن العناصر الأخرى أيضا ، تشغيل المشروعات المتوقعة . فكثير من الدول النامية ومن بينها مصر تعانى من توقف عدد من المشروعات . وهذا التوقف نابع فى المقام الأول من عدة أسباب رئيسية وهى طرق تمويل هذه المشروعات ، حيث تمول هذه المشروعات بالقروض بالإضافة إلى مساهمات المساهمين - وزيادة عبء هذه القروض يؤدى إلى عدم استطاعة هذه المشروعات خدمة هذه القروض (أى عدم استطاعة تسديد ماعليها من أصل وفوائد) . وهذه الصيغة فى تمويل المشروعات لاتتفق والقيم الإسلامية ، لأنها كما نعلم ، من قبيل الربا ، وقد أحل الله البيع وحرم الربا . أما إذا كانت هذه المشروعات تمول بالصيغ الإسلامية مثل صيغ المشاركة أو المضاربة أو المرابحة أو أى صيغة أخرى من التى تشترك جميع الأطراف فى المشروع فى تحمل المخاطر ، ومن ثم التمتع بالنفع الذى قد يترتب على هذه المشروعات ، فإن هذه المشروعات لن **يكون عليها أعباء القروض وفوائدها وأقساطها** وبذلك لايترتب عليها من الأعباء مايزيد عن الطاقة مما قد يؤدى إلى توقف الإنتاج .

وفيما يتعلق بالسياسات المالية . نجد فى الإسلام منذ أبى يوسف وغيره عناية بالمالية العامة وبيت المال والزكاة والخراج ، وكل هذا - فى واقع الأمر - يدفع إلى زيادة الإنتاج ، فمن مصارف الزكاة المختلفة إيجاد فرص للعمال يتكسبون منها . ويكون لهم مصدر مستديم بدلا من الإعانات . فإذا أطلقنا المبادىء الإسلامية فى مجال السياسة المالية فإن ذلك سيؤدى إلى منع الأفراد من التكاسل عن طريق الدعم والإعانات كما نطلق عليها ، بإنشاء مشروعات وإيجاد فرص عمالة جديدة مما يؤدى إلى زيادة الإنتاج وإيجاد مصدر كريم للكسب لأفراد المجتمع .

ومن المساعى التى تؤدى إلى زيادة الإنتاج فى مجتمعاتنا ، القضاء على مايمكن أن نطلق عليه « منطق التكية » أى من يعمل مثل من لايعمل ، ولايوجد حساب ولاثواب أو عقاب . ونحن نعلم أن القيم الإسلامية ترفض ذلك .

ومن العناصر الأساسية التى تعمل على زيادة الإنتاج ... كفاءة الإدارة ، لأنها عنصر أساسى . كما أنها من العلوم والفنون التى يجب أن نتعلمها ، والإسلام الحنيف يحض على العلم كما فى حديث الرسول ﷺ « أطلبوا العلم ولو بالصين » والإدارة من العلوم التى يحض الإسلام على تعلمها . لتتوفر لدينا الكفاءة الإدارية فى الذين يعنون بالمشروعات المختلفة حتى ترتفع درجة الإنتاج من ناحية كميته ونوعه ، ويتصل بهذا عنصرا التدريب والتأهيل ومايتطلباه من عناية واهتمام .

أما بالنسبة إلى الأمد القصير .. ومن أجل زيادة الإنتاج بدون معاناةٍ للتعقيدات

الإدارية والبيروقراطية الموجودة فى المجتمعات النامية عموما . فإن القيم الإسلامية تحض على التعاون والتكافل « كان الله فى عون العبد ، مادام العبد فى عون أخيه » . ولكن للأسف ، فإن الأجهزة ... أو معظم الأجهزة الإدارية تتلذذ بإعاقة بعضها البعض وإعاقة الإنتاج ، ولابد من تعميق القيم الإسلامية فى نفس الموظف العامل فى مجال الإدارة ، وأن يعاون أخيه على زيادة الإنتاج وعلى قضاء حاجاته فى مختلف الأنشطة ، ومن ثم لايكون هناك إعاقة وإضاعة للوقت كما يحدث فى كثير من الأحيان .

واذا ماانتقلنا إلى الأمد الطويل ، فإن زيادة الإنتاج تستلزم إضافة طاقات إنتاجية جديدة وهى فى واقع الأمر عبارة عن تعمير الأرض وإحيائها وهو من مبادىء الإسلام . وبالتالى نضيف باستمرار إلى الموارد الموجودة التى وهبنا الله إياها . وعلينا أن نعمل على زيادة الرقعة الزراعية الموجودة ، وزيادة المصانع التى تنتج مختلف السلع التى نحتاج إليها ، وهذا أمر ضرورى . والمحرك الرئيسى فى هذا الصدد فى الإسلام هو الزكاة . لأنه كلما توافرت الأموال لدى الأفراد ـ وهى متوافرة لدى الكثير والحمد لله خاصة فى هذه الأيام ـ فبدلا من وضعها (تحت البلاطة) فإن زيادة الإنتاج تقتضى أن توجه إلى المشروعات الإنتاجية . أما إذا احتبَست واكتنزت فكما نعلم أنه يحق عليها الزكاة إذا حال عليها الحول . فإذا احتبست فإنها تتآكل بما فرض عليها من زكاة . ومن ثم لابد من توظيف هذه الأموال وتوجيهها إلى المشروعات الإنتاجية المختلفة ، بحيث **تضيف** باستمرار طاقات إنتاجية فى الزراعة والصناعة والخدمات وغيرها من المجالات

العنصر الثانى على الأمد الطويل . هو تطوير أساليب الإنتاج ، فنحن نحتاج إلى أن نطور أساليب الإنتاج لنزيد كمية الإنتاج التى نحصل عليها من مستلزمات إنتاج محددة . بمعنى أن يكون هناك مايطلق عليه بحوث التطوير من أجل التقدم التكنولوجى . وهذا أيضا من الأشياء التى يحض الإسلام عليها ويجب أن يكون المسلمين سباقين فى هذا المجال . حتى يكونوا على الدرجة من القوة التى أمر بها الله سبحانه وتعالى

وتلعب القيم دورا بارزا فى زيادة الإنتاج على الأمد الطويل ولاتمثل عنصراً واحداً بل مجموعة من العناصر . فسلوكيات أفراد المجتمع من العناصر الأساسية التى تؤثر فى الإنتاج وهذه السلوكيات لاتتغير إلا فى المدى الطويل ، ولكن لابد وأن يكون هناك توجيه وتأثير فيها ، بحيث تعطى النتائج الموجودة فى مجال زيادة الإنتاج . وفى إحدى زياراتى إلى منطقة الشرق الأقصى مثل سنغافورة وكوريا وغيرها .. رأيت أن هذه البلدان قد حققت طفرات إنتاجية كبيرة جدا كان السبب فيها أمران ، الأول هو الجد فى العمل والثانى هو بساطة فى الأنماط الاستهلاكية وهذه السلوكيات تمثل قيما أساسية فى الإسلام الحنيف وفى المجتمع الإسلامى .

فبالنسبة للعمل ، نجد أن الآيات القرآنية التى تحض على العمل وعلى التمييز بين من يعمل ومن لا يعمل كثيرة يصعب حصرها . وكذلك الأحاديث النبوية الشريفة التى تقول أن أفضل الكسب كسب الرجل من يده ، وأن الله يحب العبد المحترف ، أى الذى له حرفة ويكره العبد البطال .. إلى غير ذلك من الأحاديث . ومع ذلك نجد كثيرا من المسلمين يتقاعسون عن العمل ـ ولا يبذلون الجهد المطلوب سواء كانوا حرفيين أو موظفين . وللأسف نجد مدرساً لا يعمل فى الفصل ، لأنه يريد فى وقت قصير أن يستحوذ على قدر كبير جدا من المال ، وهذا الأمر ، سواء كان يقوم به المدرس أو الحرفى أو الطبيب ، لا يؤدى إلى زيادة الإنتاج ، فى حين أن قيمنا الإسلامية تحضنا على المزيد من العمل .

وبالنسبة لعدم الإسراف مع بساطة الأنماط الاستهلاكية . فنحن نذكر الآيات القرآنية العديدة ﴿ والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما ﴾ ، ﴿ ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً ﴾ .. إلى غير ذلك من الآيات الكريمة مثل ﴿ إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين » .. وغيرها . وكل هذا فى واقع الأمر يتطلب منا إعمال هذه القيم موضوع التنفيذ والعمل والذى سيؤدى ثماره فى مجال الانتاج .

ومن السلوكيات التى تحتاج إلى تعميق ، وأساسية فى النظام الإسلامى ، عدم الغش « من غشنا فليس منا » .. فهناك كثير من هذه الممارسات . ومن المنظور الإسلامى يجب تعميق هذه القيم . لا نقول القضاء على الغش دفعة واحدة .. ولكنها سوف تتناقص إلى أقصى حد ممكن ، ومن ثم تظهر آثارها الحسنة على زيادة الإنتاج .

ومن السلوكيات الأساسية أيضا ، القدوة الحسنة ، فلاشك أن المجتمع يحتاج إلى القدوة حسنة « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » .. و ﴿ لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ﴾ .. فلابد أن يكون هناك قدوة حسنة تستطيع أن تعطى المثل لإتقان العمل وبذل الجهد وإعطاء مزيد من الإنتاج .

كما أن هناك عنصراً أساسيا فى مجال السلوك وهو التكافل الاجتماعى الذى هو من القيم الأساسية فى الإسلام ، حيث يشعر المرء بالغير ولا يشعر بالغبن ، فإذا شعر المرء بالغبن وأنه لا يحصل على ما يستحق ، ويعانى من فقر شديد فى حين يرفل جاره فى الترف والثراء والنعيم ، فإن هذا يؤدى إلى الإحباط ، الذى يؤدى إلى عدم الرغبة فى العمل .

والإسلام الحنيف يحض على التكافل الاجتماعى ، بحيث يشعر المجتمع بالرضا ومن ثم يبذل الفرد قصارى جهده فى تحقيق زيادة الإنتاج .

وفى الختام . فإن زيادة الإنتاج قيمة من القيم الإسلامية التى تتمثل فى تعمير الأرض وعدم إهدار نعم الله علينا ، وإذا عمقت

هذه القيمة فلا شك أن مجتمعنا ، ومجتمعات الدول النامية سوف يزداد إنتاجها . وسوف تكسر حلقة الفقر التى تعانى منها . وسيتبدل حالها من ضعف إلى قوة بإذن الله . والسلام عليكم ورحمة الله .

تعقيب الدكتور عبد الهادى النجار :

بسم الله الرحمن الرحيم

أشكر للجمعية العربية للتربية الإسلامية هذه الدعوة الكريمة وأشكر لها كذلك دعوة زملائى الكرام . وهانحن على منهج الله وطريق الله .

أعقب فى البداية على ملاحظة هامة طرحها الأخ الدكتور / سلطان أبو على . خاصة بالعلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية . فقد قال ، بحق ، أن ثمة قوانين عامة فى العلوم الاجتماعية يتعين الأخذ بها ، ومنها قانون العرض والطلب . وأنا أوافقه تماما على ذلك . لأن الحكمة ضالة المؤمن فإن وجدها فهو أحق الناس بها ، سواء تعلق الأمر بالعلوم الطبيعية أو العلوم الاجتماعية . ولكن الأمر يقتضى أن ننظر إلى تنظيم المشروع الذى يطبق معه هذا القانون . فإذا كان المشروع احتكاريا مثلا ، والإسلام يرفض الاحتكار ، فهل نحن بحاجة الى تطبيق قانون العرض والطلب ، فى هذه الخصوصية ؟ إن الفيصل فى ذلك هو ما إذا كان المشروع ــ سواء من حيث نشاطه أو من حيث تنظيمه ــ يرتبط بالشريعة الإسلامية ، وهل يوافق الشرع أم يخالفه . فإذا كان موافقا فلا حرج ، وإن كان مخالفاً فتنظيم القانون المشروع والقوانين التى تحكم هذا المشروع لا ينظر إليها الإسلام ولا يرى لها وجودا .

وفيما يتعلق بما طرحه الأخ العزيز الدكتور / سلطان أبو على . أحب أن أقرر منذ البداية ، أن القرآن الكريم كتاب عقيدة وشريعة ، وليس كتاب اقتصاد أو أى علم من العلوم . ولهذا السبب جاء المنهج الإسلامى بالكليات سواء فى إطار القرآن أو فى إطار أحاديث سيدنا رسول الله ﷺ الذى أوتى جوامع الكلم . ومن هنا فإن اكتشاف نظرية للإنتاج هو من الإبداع الإنسانى .

الملاحظة الثانية ، هى أن أى بحث يتعلق بالاقتصاد فى الإسلام يقتضى أن يكون الباحث على بينة كاملة من الفقه الإسلامى والشريعة الإسلامية . وأن يكون له خلفية اقتصادية قوية ، وتكمن المشكلة فى إمكانية المزج بين هذا وذاك والمزج يقتضى المعرفة بهذه وتلك .

ومن السياسات التى طرحها الأستاذ الدكتور /سلطان أبو على ، أولويات الإنتاج . ويقتضى الأمر طرح مسائل تفصيلية لا مجال لها ، تتعلق بالضرورية وترتيب المصالح الكمالية والحاجية . ولكن تنفيذ عملية إشباع الحاجات يقتضى أن تبذل الجهود على مستوى الحكومة والأفراد والمجتمع .

وفى هذا فإنه من الضرورى ، وفى مرحلة أولى ، أن يتم التركيز على

الضروريات الاستهلاكية كالاستثمار فى الزراعة ، وفى الصناعة وتنمية الإنتاج وبناء المساكن الشعبية . والاستثمار فى تنقية مياه الشرب ، والصناعات الحربية لتطبيق قوله سبحانه وتعالى ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ﴾ مما يؤدى إلى تقوية شعور التماسك الاجتماعى فى المجتمع المسلم . لكن السؤال الذى يثار الآن .. هل هناك نشاط يفضل على نشاط من وجهة نظر الإسلام ؟ ـ والواقع أن الأمر محل خلاف ـ فهناك آراء تعتمد على آيات معينة من القرآن الكريم فى تفضيل الزراعة على غيرها من النشاطات مثل « وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون ، ليأكلوا من ثمرها وما عملته أيديهم أفلا يشكرون ﴾ ﴿ ورأى آخر مثل رأى ابن خلدون يقول : إن الذين يعملون فى الزراعة ويعتمدون عليها فى معاشهم ، يصبحون فى موقف ضعيف بالمقارنة بالذين يعملون فى الصناعة والتجارة . والإسلام لم يهمل الصناعة وإنما أشار إليها فى القرآن الكريم ﴾ .. ﴿ فأوحينا إليه أن اصنع الفلك بأعيننا ووحينا ﴾ .. هناك آية فى سورة النحل شاملة فى هذا السياق تقرر : ﴿ والله جعل لكم من بيوتكم سكنا وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا إلى حين ﴾ ..

فيما يتعلق بالعمل والسياسة الاقتصادية ، نجد أن الموارد الطبيعية ونعنى بها الأرض وما عليها وما فى باطنها ، عنصر مهم من عناصر الإنتاج التى ألمح الإسلام إلى أهميتها بالإضافة إلى العمل . وهنا نجد أن الله سبحانه وتعالى يقول ﴿ هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها ﴾ .. وهذا طلب من الله للعمارة ، وطالما أنه طلب من الله فإنه يأتى على سبيل الوجوب لأنه طلب مطلق . ويحمل لفظ العمارة أو التعمير فى الإسلام ، مضمون التنمية الاقتصادية والاجتماعية .

وفيما يتعلق بالقيم التى طرحها الدكتور سلطان أبو على ، ونعنى بها مجموعة السلوكيات والمبادىء الكفيلة بالاداء الجيد ومحاربة الفساد الذى يعرقل الإنتاج ، نجد أن المسلم لا يقف عند مجرد توفر الإباحة لمنتجاته وإنما يتعين أن يتم الإنتاج فى إطار من عدم الغش وعدم الخداع ﴿ ولا تبخسوا الناس أشياءهم ﴾ ..

ومن القيم والسلوكيات التى يعيها الإسلام جيدا هى وضع الرجل المناسب فى المكان المناسب وفى ذلك يقول رسول الله ﷺ « إذا ضيعت الأمانة فانتظروا الساعة . قيل يارسول الله وما إضاعتها ؟ قال : إذا أسند الأمر إلى غير أهله » . ومن السلوكيات أيضا الرقابة الذاتية على الأداء والتى أساسها الإيمان بالله . فالمؤمن لابد وأن يتذوق ، وللتذوق معنى يختلف عن مجرد العلم ، يتذوق قوله تعالى ﴿ بل الإنسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره ﴾ ومن هنا نجد أن كثيراً من القيم السلبية وأبرزها ، الظلم الاجتماعى ، سواء أكان على المستوى السياسى أو الاقتصادى

أو الاجتماعى ، يؤثر على الإنتاج . لأنه يترك حالة من اللامبالاه عند بعض أفراد المجتمع . وتثور فى هذه المسألة ، مدى التزام الغرب المتقدم بالأخلاق رغم المعاصى التى يرتكبها . والواقع أن هذه المعاصى غالبا ماتكون معاصى جوارح ، رغم تأثيرها الأقل على الإنتاج كشرب الخمر والزنا وعبادة المال . لكن المعاصى التى تسود فى كثير من البلاد المتخلفة ، هى من معاصى القلوب كالفساد والرشوة والنفاق والمحسوبية ، وهى ذات تأثير أكبر على الإنتاج وعلى العملية الإنتاجية .

وهناك عوامل أخرى مؤثرة على الإنتاج ومن أهمها :

الأولى : أن التنمية الاقتصادية ــ أى الإنتاج بمفهومه المادى (السلعى والاجتماعى) ، فرض على الفرد والدولة والمجتمع وذلك مشتق من قوله تعالى ﴿ .. فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه ... ﴾ وقوله تعالى ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ... ﴾ سواء قوة مادية أو عسكرية أو معنوية أو ثقافية ، فكل ذلك يكمل بعضه البعض . ومن هنا تبرز أهمية التخطيط . والإسلام يطرح نماذجا للتخطيط رائعة .. سواء فى سورة يوسف أو فى قصة ذى القرنين . وأيضا التوزيع ، فليست العبرة بالإنتاج كغاية نهائية وإنما مفهوم التنمية فى الإسلام ينسحب إلى التوزيع العادل لثمار عملية التنمية ، بحيث ينال كل فرد جزاء عمله بعد توفير حد الكفاية لكل فرد فى المجتمع الإسلامى ، واستقرار الأثمان وجهاز السوق لهما آثارهما على الإنتاج وعلى الاستهلاك وعلى التوزيع . بل إن الاستهلاك والتوزيع لهما أثرهما على الإنتاج أيضا ، فالتأثيرات متبادلة بين العناصر هذه بعضها البعض . ويجب أن يراعى عند رسم سياسة معينة تجاه عنصر معين من العناصر أن يؤخذ فى الاعتبار الآثار التى تترتب على العناصر الأخرى حتى يتحقق الاستقرار المطلوب للأثمان .

وإذا كان جهاز السوق يحدد الأثمان فى الاقتصاد الرأسمالى ، وجهاز التخطيط يحدد الأثمان فى الاقتصاد الاشتراكى ، فإن السوق فى نظر الاقتصاد الإسلامى أداة تسعيرية لا يجوز إلغاؤها بصورة مطلقة . وحديث رسول الله ﷺ بخصوص غلاء الأسعار ، « .. فسعر لنا فرفض الرسول » . وعلى افتراض إمكانية انحراف البعض بالأسعار ، أى انحراف البعض عن السلوك الاقتصادى القويم .. فأنه يتعين على الدولة أن تتدخل من خلال المراقبة لتصحيح المسار الاقتصادى فى المجتمع المسلم . فالإسلام لا يهمل السوق كجهاز سعرى ولا يعتمد عليه كلية وإنما يسمح بتصحيح المسار فى هذا الخصوص .

.. بقيت كلمة موجزة ، عن المؤاثرات التى تؤثر على الإنتاج ، وهى الزكاة . إذ قال الله تعالى فى سورة المؤمنون ﴿ قد أفلح المؤمنون ... ﴾ ، وعدد أوجه الفلاح وقال ﴿ الذين هم للزكاة فاعلون ﴾ ، وفعل الزكاة لا يعنى أداء الزكاة وإنما يعنى تطوير الإنسان لنفسه ، فينموا دخله ، فيزيد عن النصاب الذى يحول عليه الحول ، فيدفع الزكاة ، فيستحق الوصف الطيب للمولى

لهذا المؤمن بفلاحه . ثم إن الزكاة تعنى النماء . وقد حرم الإسلام الاكتناز « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم » فالإسلام يمنع الاكتناز ، وليس على المسلم – حينئذ وقد حرم عليه الاكتناز – إلا أن يستثمر أمواله فالزكاة ذات أثر فعال فى الإنتاج إذا طبق المسلم منهج الله فى ذلك .

مناقشات وتعقيبات

تعقيب (١) :

من ممارسة عملية ، وجدت أنه حتى فى فترة الاستعمار البريطانى ، وقبيل الحرب العالمية الثانية ، كنا دون أن نشعر ، ودون تعليمات ومنشورات ، نطبق تعاليم الإسلام فى العمل . فالله سبحانه وتعالى يقضى أن نصلى الفجر قبل طلوع الشمس ثم نبدأ العمل . والآن تأتى الجمعيات والنقابات وتحدد ساعات العمل . وإذا كانت الإدارة الحديثة قد حددت فترة للراحة بين ساعات العمل ووضعت لها قوانينا ، كأن لا تكون أكثر من ساعة وأن تكون بعد أربع أو خمس ساعات عمل ، فإن تعاليم الإسلام قد جاءت بذلك خلال أوقات الصلاة .

تعقيب (٢) :

تحدث د . سلطان أبو على فى أمور كثيرة . وكنت أود أن يتحدث عن أمور أخرى مثل دور الربا فى الذات الإنتاجية ، والسياسة النقدية للاقتصاد الإسلامى التى لها دور كبير وفعال فى توجية الإنتاج وزيادته بالمقارنة بالنظم الأخرى كالرأسمالية . أما فيما يتعلق بترتيب السلع والحاجات إلى ضرورية وحاجية وتحسينية ، فإنه يرتبط بأحكام الشريعة الكلية ولا يقصد به فرد أو مجتمع . بالإضافة إلى ذلك فنحن نريد مفهوما إسلاميا متميزاً للتنمية الاقتصادية ، ونفس الشيء بالنسبة للتخطيط ، وأرى أن مسألة التخطيط كما جاءت عند سيدنا يوسف وقصة ذى القرنين ليست أوامر ، والأمر متروك للاجتهاد .

وفيما يتعلق بحديث د . عبد الهادى النجار حول معاصى الجوارح فى أوروبا ، أريد أن أقول أن لديهم أيضا معاصى قلوب لشركهم بالله . وأؤكد على أهمية أن تكون نهضتنا إسلامية .

وإذا كان الغرب قد نجح فى تحقيق نهضة حضارية بغير الإسلام ، فإنها حضارة مادية وليست نهضة حضارية اجتماعية نظيفة .

تعقيب (٣) :

فى ظل اعتراض البعض على رفع لافتة الإسلام على كل شيء ، هل نستطيع أن نقول أن هناك منظور إسلامى ، يرتكز على الأصول ، المنزلة ، يستطيع أن يوجه قضية الإنتاج بعناصرها ؟ وما هى بالضبط مكونات هذا المنظور ؟ وماهى الموحدات بينه والمفرقات عن نقاط التنمية ؟ .

يرى البعض ، فى تشخيصه لواقع الاقتصاد المصرى ، أن أزمته تعود إلى عدم تحديد نظام وهوية ، بمعنى غياب العقيدة الحاكمة للنظام السياسى المصرى ، وبالتالى

غياب فلسفة تحكم نظامنا الاقتصادى ، وهذا يفسر تخبط وتضارب السياسات الاقتصادية فى الدولة من جانب ، وانفصال الدولة عن المجتمع من جانب آخر ، وتبعية القرار الاقتصادى للقرار السياسى من جانب ثالث . وفى إطار هذا التشخيص يرى البعض أن من الهزل الحديث عن منظور إسلامى اقتصادى فى إطار نظام لم يحدد اختياره العقيدى .

للدكتور سلطان أبو على وجهة نظر ف قضية التعليم والإنتاج ، أثارت عليه الماركسيين والقوميين خاصة الدكتور لويس عوض والدكتور عبد العظيم أنيس ، وأسأله هل تعتبرون أن بعض ماأقوله يدخل فى إطار المنظور الإسلامى للقضية ؟

سؤال للدكتور جمال الدين عطية .. بالنسبة لمجلة المسلم المعاصر ، لماذا حادت عن التيار الذى كانت تتبعه ، فى معالجة النواحى النظرية والتطبيقية ؟ وأهتمت فى الوقت الراهن بالجوانب النظرية فقط على حساب الجوانب التطبيقية ؟ ولماذا توقفت مجلة ''*Arabia*'' ؟

تعقيب (٤) :

فيما يتعلق بموضوع العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية . أقول إن فكرة حياد العلوم الطبيعية صحيحة فى مضمونها ومكوناتها ولكنها ليست كذلك فى استخدامها . فمن الممكن تسخير العلم الطبيعى لأغراض شريفة ولأغراض غير شريفة طبقا للقيم السائدة . أما بالنسبة للعلوم الاجتماعية فالوضع يختلف وهناك قيود كثيرة على المفهوم الموضوعى لها .

وبالنسبة لقضية الإنتاج أعتقد أنها مازالت على مستوى الشعار ، بمعنى أنها تثار عندما تطرحها القيادة السياسية .. وزيادة الإنتاج كقضية مازالت غير واضحة وبلا منهج أمام العاملين والمشتغلين .

وفيما يتعلق بالمنظور الإسلامى للعمل ، هناك آية كريمة يمكن أن نعتبرها ﴿ المذهبية الإسلامية ﴾ فى الإنتاج وهى ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ... من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ، ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون ﴾ فهناك عناصر للعمل الصالح .

الإنتاج عطاء بشرى ، لذلك يجب أن يكون هدفه تكوين شخصية حضارية ، تستطيع مواجهة تحديات الواقع ، وتحديات المستقبل . وهنا تكون شخصية الإنسان جزءاً من النتاج الحضارى العام وعليه فإن المنظور الإسلامى فى الإنتاج يعنى إعداد الإنسان أو صناعة الإنسان وهذا ماأهملته التجارب الاجتماعية والاقتصادية التى عشناها خلال الحقب الماضية . وهذا يرتبط بمفهوم العدالة الاجتماعية والاقتصادية .

تعقيب (٥) :

أشير هنا إلى تأثير التنمية بعموميتها على الإنسان .. صحته وشخصيته وأوضاعه الاجتماعية ففى عملية الإنتاج يجب النظر إلى شخصية المسلم ، وعدم تدمير صحته وأخلاقياته . وأتمنى أن أرى فى مصر شيخا

فى كل مصنع . ويرتبط بهذا مشكلة التلوث التى أصبحنا نعانى منها فى المأكل والمشرب وفى الشارع . كما أود الإشارة إلى زكاة الركاز ، كما يحدث فى الخليج حيث تفرض الزكاة على كل ماأوتى الفرد من أسمنت أو حجر ، لمصلحة المسلمين ... وأشير فى النهاية إلى مشكلة الدعوة وضياعها وإغلاق المساجد فى بنجلاديش ومشكلة الجفاف فى أفريقيا حيث يجب أن لا نترك العوامل الطبيعية تهلكنا .

تعقيب (٦) :

نظراً لأن الدكتور سلطان أبو على قد جمع بين الجانب الأكاديمى والجانب العملى كوزير للاقتصاد ، نود أن نطرح سؤالا تطبيقيا .. وهو .. هل اعتمدت التجربة المصرية على القطاع العام كركيزة للتنمية ؟ وهل يجوز للدولة أن تكون تاجرة وصانعة وزارعة ؟

تعقيب (٧) :

إذا نظرنا إلى الإنتاج نظرة إسلامية ، نجد أن هناك جانبا معنويا كبيراً وهو تقوى الله ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾ ..

الإسلام لا يعرف سن الإحالة للمعاش ، لأننا سنسأل عن عمرنا فيما أفنيناه ، ولأن العمل مفروض علينا من سن القدرة عليه حتى عدم الاستطاعة . كما أن الإسلام يعمد إلى توجيه وضبط المال للإنتاج وليس للاستهلاك ويحرم بيع شيء منتج من أجل الاستهلاك . كما أن الاستهلاك بإسراف غير مرغوب فيه فى الإسلام حتى نزود عملية الإنتاج . كما يجب اللجوء إلى أساليب التمويل الإسلامية . ويجب الاهتمام بالنواحى التعليمية التى تؤثر كثيراً على زيادة الإنتاج .

تعليق الدكتور سلطان أبو على على الأسئلة والتعقيبات السابقة :

أشكر الإخوة على هذه التعقيبات القيمة .. وسوف أعقب على بعض النقاط :

● فيما يتعلق بصلاحية تعاليم الإسلام لكل زمان ومكان ، نحن متفقون على هذا . أما تحديد ساعات العمل بفترة واحدة أو فترتين ، فإن الحكم عليها لايكون باتفاقها مع القيم الإسلامية أم لا ، ولكن بصلاحيتها وهل هى صالحة فى المجتمع أم لا ، وهذا لايختلف مع عمومية الإسلام فى الزمان والمكان .

● وفيما يتعلق بالسياسة النقدية فإن لها دورا فعالا ، أما التخطيط وخشية الاقتراب من النظام الاشتراكى ، فإننا إذا كنا نخشى المضى فى طريق مخافة الإصابة بمصيبة فإن هذا يكون غير منطقى ، والتخطيط يجب أن يقوم على أساس معرفة الامكانيات والموارد وماذا سنفعل غدا . وكيف نستخدمها وهذا أمر متبع حاليا فى المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية ويجب أن ننظر إليه بما يحقق المصلحة ولا يتعارض مع المبادىء التى نؤمن بها .

● وفيما يتعلق بما ذكر عن اللافتة

الإسلامية ، أقول : إن الله سبحانه وتعالى يقول ﴿ لن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم ﴾ فهم أحرار . ولكن لاشك أن الإسلام به تميز وتمايز وهو طريق الحق وهو الذى يوصل إلى المنطق السليم . ولعل هذا ما دفع الإمام محمد عبده عندما كان فى أوروبا إلى القول « إنى رأيت إسلاما بغير مسلمين ، ومسلمين بغير إسلام » فالمنطق السليم والفطرة الطيبة هو الإسلام .

● وموضوع العلوم الطبيعية وحيادها .. أقصد العلوم فى حد ذاتها وليس استخدامها . ولاشك أن العلوم الطبيعية محايدة فى كنهها ومضمونها . والمسألة تتوقف على النية . ففى الإسلام هذا يقتل فيكون بطلا .. وهذا يقتل فيكون مجرما . أما خصوصية النظام الإسلامى ، أعتقد أن الخاصية فى مجال الاقتصاد على وجه التحديد وربما فى المجالات الأخرى أيضا ، وهى التوسط ، لأننا أمة وسط ، ليس فيها مغالاة لا إلى إفراط أو تفريط . فالتوسط فى الملكية والتوزيع والسلوكيات هى الخاصية الإسلامية الأساسية .

● وفيما ذكر عن الازدواجية فى حياة المسلم ،وهو أمر نشاهده وأمر ضار جداً ، ولاشك أن القضاء عليه يحقق الاتساق ويمثل هدفا ساميا يجب أن نسعى إليه .

واتفق مع القول بأننا يجب أن نصنع الرجال ونزرع الصحراء .

● وفيما يتعلق بجواز أن تكون الدولة تاجرة وصانعة وزارعة ، أقول أنه من الممكن أن تكون الدولة تاجرة وأن تكون زارعة وأن تكون صانعة . ولكن إسلاميا يجب ألا يصل الأمر إلى الحد الذى تكون فيه الدولة محتكرة وتتحكم فى تصرفات وسلوك الأفراد . وأعتقد أنه من الأضرار الرئيسية التى أصابتنا فى مصر – فترة الستينيات – هو تحكم الدولة فى موارد الإنتاج ، ومازلنا نعانى أثاره الممتدة فى الوقت الحالى . بالإضافة إلى القمع وغياب الديمقراطية وهو ما أوصلنا فى مصر لما نحن فيه .

● وفيما يتعلق بمشكلة السكان . فهو موضوع طويل ، وإذا نظرنا إليه من زوايا تنظيم الأسرة ، فأعتقد أنه من وجهة النظر الإسلامية ، ليس هناك ما يمنع من تنظيم الأسرة وتحديد النسل ، وينصب الخطر على أسلوبين من أساليب تحديد النسل وهما التعقيم المستديم ، والإجهاض . عدا ذلك يكون تنظيم الأسرة أو تحديد النسل مباحاً . حتى أن الإمام الغزالى قد أباح للمرأة أن تحدد نسلها من أجل الحفاظ على جمالها . أما من ناحية أثر السكان على التنمية فهذا أمر ليس وارداً . فالمؤتمر العالمى للسكان الذى عقد فى بوخارست عام ١٩٧٥ انتهى إلى أن تحديد النسل يأتى عن طريق التنمية وليس العكس . ولا بأس أن نركز على تحديد النسل وأن يكون عدد أفراد الأسرة أقل ، ليس فقط من أجل التنمية الاقتصادية ، ولكن أيضا من أجل حسن التربية والاهتمام بالكيف وليس بالكم . ويحضرنى هنا مثال الصين التى

ماكانت لتصل إلى ماوصلت إليه الآن من تحقيق الاكتفاء الذاتى فى إنتاج القمح ويكون لديها مخزوناً قابلا للتصدير . لو أن معدلات النمو السكانى استمرت على ما كانت عليه .

● أما مسألة سن المعاش : فأقول أن هذا أمر ليس هناك مايمنعه إذا كانت الحكومة مكدسة بأكثر مما ينبغى . كما أن القطاع الخاص لا يحدد سنا للمعاش . والأمر يتصل بالحكومة والقطاع العام فقط .

تعقيب وردود الدكتور عبد الهادى النجار

● فيما يتعلق بترتيب الحاجات والمصالح ، أتفق مع من قال أنه ترتيب فقهى . لكن هذا لايمنع من الاسترشاد به . ففى الاقتصاد الإسلامى يمكن الجمع بين الحاجات الضرورية والحاجات الكمالية حتى يتحقق حد الكفاية . والإسلام يعترف بالتفاوت بين الطبقات لأن الإنسان يختلف فى قدراته عن أخيه الإنسان ، وبالتالى فلابد أن يكون عائد هذا الاختلاف فى القدرات والعمل مختلفا ، وهذا ماصوره القرآن الكريم فى الآية الكريمة ﴿ أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون ﴾ (الزخرف) أى لتبادل المنافع والمصالح وبهذا تستقيم الأحوال فى المجتمع ويتحقق التكافل الاجتماعى . أما فيما يتعلق بمقولة أن التخطيط شرع من قبلنا .. فمن قال ذلك ؟ والقصص فى القرآن ليس من باب التسلية وإنما مقصود به العبرة والعظة والاسترشاد به ﴿ لنثبت به فؤادك ﴾ ولهذا السبب .. من قال أن سيدنا يوسف كان شرع ماقبلنا . وحتى سيدنا إبراهيم كان حنيفا مسلما . ونحن مسئولون عن كل ما ورد فى القرآن الكريم سواء للعظة أو للعبرة . وقد سئلت نفس السؤال فى الأردن ورددت أن القرآن محكم ونأخذ منه العبرة والعظة ونتعلم منه . وعلينا أن نسترشد بالقرآن حتى فى إطار القوانين الوضعية .

● أضيف الى ما قيل عن العلوم الطبيعية والاجتماعية ، أنه لابد من مراعاة صلاحية المناخ فى إطار أى مجتمع . فصلاحية المناخ مطلوب لاستقبال أى شرع واستقبال أى قانون ومن هنا ليست العبرة بنص القانون وإنما بمن يطبق وينفذ ، وينطبق عليه هذا القانون ، ومن هنا أيضا أركز على صناعة الإنسان . والإسلام فى الأصل دين العدالة ، وربط الله عدالة السماء بالعدل فى الأرض ربطا عضويا ، وبالتالى فإن العدالة أساسية وجوهرية فى الإسلام .

● أما فيما يتعلق بالتلوث والضوضاء فإنه لابد أن يؤخذ فى الاعتبار ، لأنه ليست العبرة فى العملية الإنتاجية بأهدافها المادية فقط ، وإنما لابد أن يؤخذ فى الاعتبار موضوع التلوث وخاصة التلوث المعنوى . ولكن القول بضرورة وجود شيخ فى كل مصنع فإنه ليس الشيخ فقط هو رجل الدين ، فأنت مطالب بالدين والإسلام ، ومن الممكن أن تكون داعية إسلامى فى موقعك دون حاجة إلى شخص آخر بزى معين فى وظيفة معينة .

● وفيما يتعلق بما ذكرته عن عدم اختلاف المفهوم الإنتاجى فى الإسلام عنه فى المفهوم المعاصر ، أود أن أؤكد على ماقلته . لأن الإنتاج فى المفهوم المعاصر

يقوم على زيادة المنفعة أو خلق المنفعة . وفى الإسلام فإن الغاية من الإنتاج فى النهاية ليست الاستهلاك فقط وإنما الطاعة فالإنتاج عنصر ضرورى لطاعة الله . والمؤمن القوى بدينه وبإنتاجه وبدخله خير من المؤمن الضعيف . وأشكركم . والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

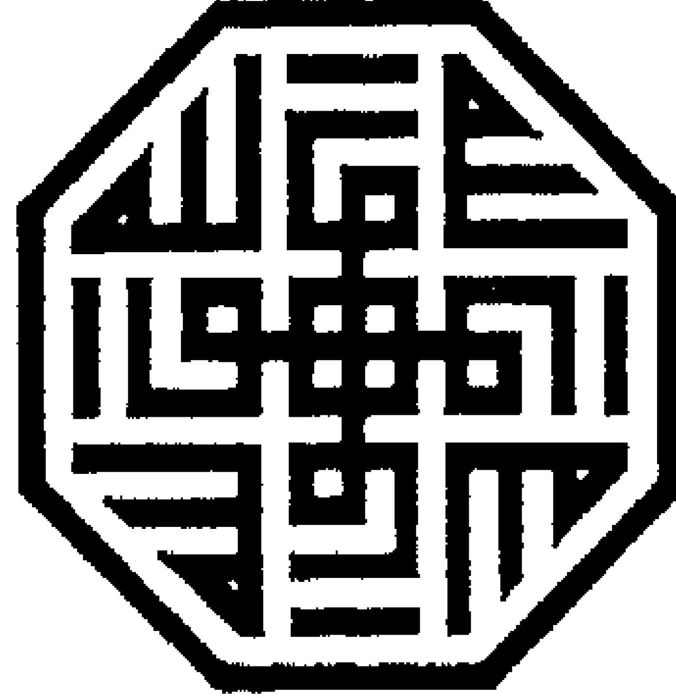
تعقيب الدكتور / جمال الدين عطية

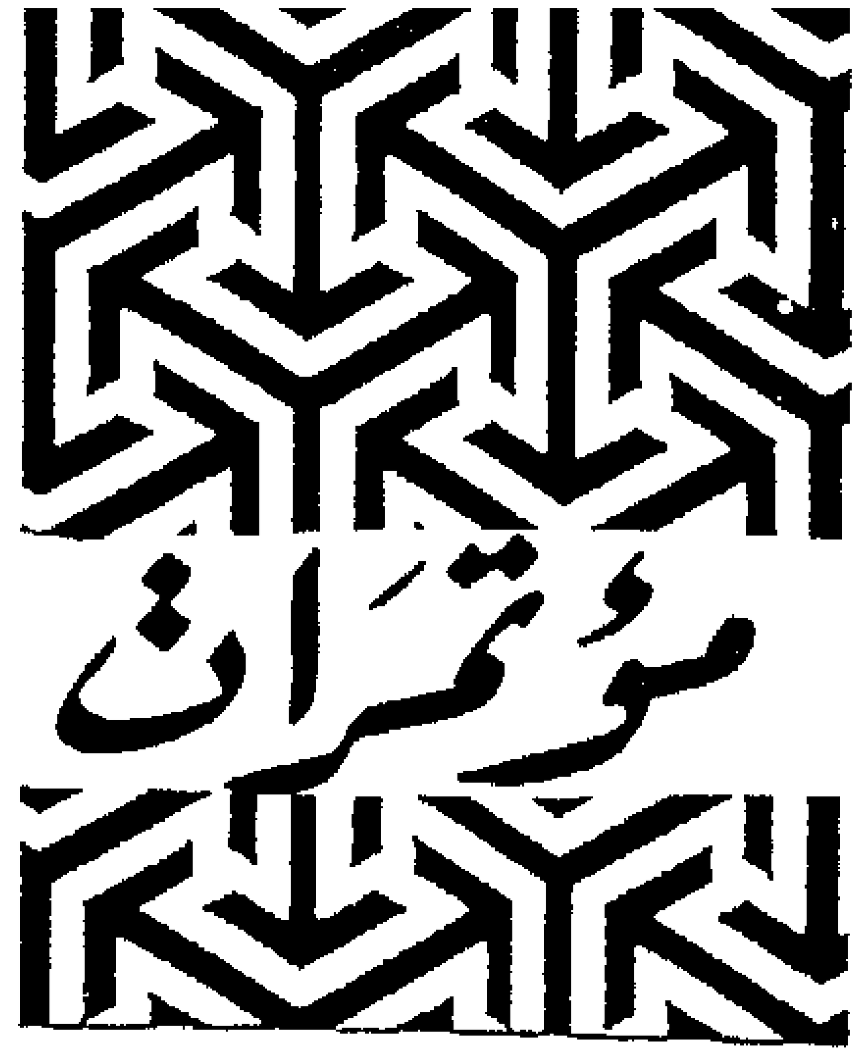
بالنسبة للتساؤل المثار عن مجلة المسلم المعاصر وأنها قد غيرت خطتها واتجاهها . أقول .. فى الحقيقة لم تغير المجلة الاتجاه . والاهتمام قائم بالمسائل النظرية والمسائل التطبيقية ، بل والميدانية أيضا . ولكن العذر فى قلة مايصلنا من الكتاب فى هذه النواحى التطبيقية والميدانية .

أما فيما يتعلق بمجلة «*Arabia*» فقد تعطلت لأسباب مالية ، حيث أثقلتها الديون . فكان من الضرورى أن تتوقف .

وأخيراً فقد أثيرت مسألة إسلامية العلوم وموضوعية العلم ، وهى مسألة مهمة . سنجتهد فى أن تكون إحدى موضوعات محاضراتنا القادمة إن شاء الله ، وكذلك المشكلة السكانية .

وشكراً لكم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .





تقــرير

ندوة: إسهام الفكر الإسلامي في الاقتصاد المعاصر

والتي تنظمها

جامعة الأزهر (مركز صالح عبد الله كامل للأبحاث والدراسات التجارية الإسلامية) والمعهد العالمى للفكر الإسلامى (واشنطن) فى الفترة من ٦ إلى ٩ سبتمبر ١٩٨٨ .

وقد بحثت الندوة ثلاثة موضوعات على النحو التالى :

الموضوع الأول : تدريس الاقتصاد الإسلامى

الثلاثـــاء ٢٥ / ١ / ١٤٠٩ هـ ، ٦ / ٩ / ١٩٨٨م خصص المؤتمر جلستين لهذا الموضوع ، وهما جلستا صباح ومساء ، وعرض فى الجلستين ثلاثة أبحاث . وقد صارت أعمال بحث هذا الموضوع على النحو التالى :

الجلسة الأولى : عقدت الجلسة الأولى صباح الثلاثاء عند الساعة الحادية عشر والنصف برئاسة الأستاذ الدكتور / سلطان أبو على وزير الاقتصاد السابق وأستاذ الاقتصاد بتجارة الزقازيق . وكان مقرر الجلسة هو الدكتور / محمد عبد الحليم عمر الأستاذ المساعد بكلية التجارة ــ جامعة الأزهر .

عرض فى هذه الجلسة بحث الدكتور / رفعت السيد العوضى ، أستاذ الاقتصاد المساعد بكلية التجارة جامعة الأزهر ، وموضوع البحث هو : « مرتكزات لتدريس الاقتصاد الإسلامى » مع اقتراح عناصر لبعض المقررات الدراسية .

ذكر الباحث أنه قسم بحثه الى قسمين ، قسم للمرتكزات وقسم لاقتراح عناصر فى بعض المقررات الدراسية . فى القسم الأول بحث ثلاثة موضوعات فى ثلاثة مباحث هى : بين علم الفقه وعلم الاقتصاد

الإسلامى ، والثبات والتطور وطبيعته ـ علم الفقه وعلم الاقتصاد الإسلامى وعلم الاقتصاد الوضعى ، والإقتصاد الاسلامى بديل للاقتصاد الوضعى .

أما القسم الثانى فقد ذكر الباحث أنه خصصه لعرض عناصر فى مقررات دراسية فى الاقتصاد الإسلامى ، وعرض عناصر للمقررات التالية :

الاقتصاد الجزئى ، والاقتصاد الكلى ، والتاريخ الاقتصادى ، وتاريخ الفكر الاقتصادى ، والنظام المالى الإسلامى واقتصادياته .

وبعد انتهاء الباحث من عرض بحثه قدم الأستاذ الدكتور /جمال عطية تعليقه ، ثم عرض الأستاذ الدكتور /نجاة الله صديقى تعليقه .

واشترك فى مناقشة البحث والتعقيبين عدد كبير ، والموضوعات التى استحوزت على مناقشة واسعة هى : العلاقة بين الفقه الإسلامى ، وبعض الأسس التى اقترحت ، وكذا عناصر فى المقررات الدراسية التى اقترحها .

وانتهت أعمال الجلسة عند الساعة الواحدة ظهر نفس اليوم .

الجلسة الثانية : عقدت الجلسة الثانية مساء نفس اليوم عند الساعة السادسة مساء برئاسة الأستاذ الدكتور/محمد عمر زبير الأستاذ بجامعة الملك عبد العزيز وكان مقرر الجلسة الأستاذ الدكتور /أبو بكر متولى الأستاذ بجامعة حلوان . وعرض فى الجلسة بحثان ، الأول للدكتور /منور إقبال وموضوعه دراسة مقارنة لمناهج تدريس الاقتصاد الإسلامى ، والثانى للدكتور /محمد فهيم خان وموضوعه كيفية تدريس الاقتصاد الجزئى من منظور إسلامى .

تناول البحث الأول من الجلسة موضوع برامج التعليم فى الاقتصاد الإسلامى دراسة مقارنة إعداد أ . د . منور إقبال ، ونظرا لعدم تمكنه من الحضور قدمها بدلا عنه د . محمد على القرى .

وقد تناولت الورقة فى مقدمتها أن الاقتصاد الإسلامى أصبح علما يدرس ويكتسب نضجا بشكل سريع وأصبحت له برامج خاصة فى عدة جامعات وفى دول مختلفة منها ما هو جزئى ومنها ما يخص مرحلة البكالوريوس وأخرى فى الدراسات العليا . ثم ناقشت أهداف هذه البرامج ، ووصفت المشكلة بأن تعليم الاقتصاد فى جامعات البلاد الإسلامية يسير طبقا لماهو متبع فى البلاد الغربية .

كما أن الفصل بين التعليم الدينى والتعليم الوضعى واضح فى أغلب الدول الإسلامية . وهذا الفصل يمثل مشكلة لتعليم الاقتصاد الإسلامى الذى يجب أن تشتمل برامجه على علوم شرعية ولغة عربية بالإضافة إلى الاقتصاد الذى يجب أن يعالج بحرص من معطياته الغربية .

ثم بدأ فى عرض برامج تعليم الاقتصاد الإسلامى بشىء من التفصيل فتناول أولا برنامج جامعة البنجاب فى الباكستان

كبرنامج بدائى ثم قارن أربعة برامج لمرحلة البكالوريوس فى أربع جامعات : الجامعة الإسلامية فى إسلام أباد بالباكستان والجامعة الإسلامية فى الملايو وجامعة الإمام محمد بالرياض وجامعة الإمام الصادق بطهران . وقد عقب عليها أ. د/عبد الرحمن يسرى .

وقد تناول المناقشون هذه الورقة من جوانب متعددة فناقشوا موضوع المواد أو المقررات الشرعية ونسبتها بالنسبة للمواد الاقتصادية والتكميلية وانتهت أعمال البحث الأول عند الساعة السابعة والثلث ، حيث رفعت الجلسة لصلاة المغرب ، ثم عادت للانعقاد عند الساعة السابعة وأربعون دقيقة وبدأت أعمال البحث الثانى عن كيفية تدريس الاقتصاد الجزئى من منظور إسلامى .

والورقة قدمت محتويات البرامج بشكل تفصيلى وعند كثير من النقاط كان يضع المفاهيم والتحفظات عليها بإظهار رأى الإسلام فيها وكيفية معالجتها عند التدريس وطريقة وضعها فى المعالجة ذاتها .

وقد علق على هذه الورقة د . محمد عدينات وتناول بعض المعلقين على نظرية الاستهلاك وكذلك على ضرورة التنظير و استخذام النماذج الرياضية فى هذا المجال .

بينما هاجم بعض منهم نظريات الاقتصاد من ناحية فروضها وعدم رضاء كثير من الاقتصاديين الغربيين عنها فلماذا التمسك بالسير على نسقها فى معالجة الاقتصاد الجزئى من منظور إسلامى . وكان رأى أكثر من واحد من المعلقين على أن الاقتصاد الجزئى ومفاهيمه مبنى على قيم وسلوك ليست بالضرورة فى مجملها مما يخدم التنظير السليم فى مجال الاستهلاك الإسلامى .

وقد انتهت الجلسة عند الساعة التاسعة والنصف مساء نفس اليوم .

الموضوع الثانى : المصارف الإسلامية

خصص المؤتمر جلسة الثالثة للمصارف الإسلامية ، وعقدت الجلسة صباح الأربعـــــاء ٢٦/١/١٤٠٩هـ ٧/٩/١٩٨٨م . برئاسة الأستاذ الدكتور /الأحمدى أبو النور وزير الأوقاف السابق والأستاذ بجامعة الأزهر . وكان مقرر اللجنة هو الدكتور /رفعت العوضى أستاذ الاقتصاد المساعد بتجارة الأزهر .

بدأت أعمال الجلسة فى موعدها وهو الساعة الثامنة والنصف صباحا واستمرت منعقدة حتى الساعة الثانية بعد الظهر ، وصارت أعمالها على النحو التالى :

البحث الأول : عرض البحث الأول الدكتور /سامى حسن حمود مدير مركز البحوث والاستشارات المالية الإسلامية ـــ عمان ـــ الأردن . وموضوع البحث صيغ التمويل الإسلامى . وعرض الباحث الموضوعات التالية : صيغ التمويل الاسلامى بين الماضى والحاضر ، وفى هذا الصدد تكلم عن المضاربة وصيغ التمويل المستحدثة وهى : التمويل بالمشاركة المنتهية بالتمليك ،

والتمويل بطريق الإجارة المتحولة إلى بيع ، والتمويل بالمرابحة للآمر بالشراء ، والتمويل بطريق السلم .

ثم عرض الباحث بعد ذلك لصيغ أخرى اعتبرها ملائمة لتكوين سوق رأس المال الإسلامى واقترح فى هذا الصدد الصيغ الآتية : سندات المقارضة ، والأسهم غير المصوتة ، وسندات الخزينة المخصصة للاستثمار الإسلامى وعرض فى ذلك صيغتين : الصيغة البديلة لأذونات الخزينة والصيغة البديلة لسندات التنمية .

بعد ذلك عرض الدكتور الباقر المضوى مدير عام بنك فيصل الاسلامى بالسودان تعليقه ، أما تعليق الدكتور / محمد الحبيب الجراية فلم يعرض وذلك لاعتذار صاحبه عن اشتراكه فى المؤتمر .

وقد فتح باب المناقشة وتركزت أغلبية المناقشة حول الصيغ التى اقترحها الباحث واعتبرها ملائمة لسوق رأس المال الإسلامى وكان التحفظ واضحا بالنسبة للأسهم غير المصوتة ، وأيضا بالنسبة لسندات الخزينة المخصصة للاستثمار الإسلامى وما إذا كانت بيع منافع أو بيع إيراد مستقبل .

انتهت أعمال الجلسة فيما يتعلق بالبحث الأول عند الساعة التاسعة وأربعين دقيقة .

البحث الثانى : عرض البحث الثانى الدكتور /عابدين سلامة ببنك فيصل الإسلامى بالسودان وموضوع البحث : واقع التمويل بالمشاركة فى البنوك الإسلامية العاملة بالسودان . والبحث دراسة تطبيقية من خلال المعلومات الإحصائية التى جمعت عن خمسة بنوك إسلامية سودانية . وأشار الباحث إلى أن دراسته استهدفت جمع بيانات عن ستة بنوك إلا أن أحد هذه البنوك لم يعط بيانات عن نشاطه فى مجال البحث .

وقد أشار الباحث إلى أن دراسته خاصة بعام ١٤٠٦ هـ كما أشار إلى الصعوبات التى واجهته لتردد البنوك فى توفير البيانات التى طلبها . وأيضا إلى صعوبة أخرى تمثلت فى عدم تعبئة الاستمارات بالصورة التى طلبها .

ثم ذكر الباحث بعض نتائج دراسته ومنها : تناقص التمويل بالمشاركة مع زيادة المرابحة . وأرجع الباحث ذلك الى أسباب منها : عوامل خارجية تحيط بصيغة التمويل بالمشاركة ، وقصور الجهاز الإدارى والتعقيدات القانونية والإدارية .

واقترح الباحث ضرورة ترقية الجهاز الإدارى وذلك لتسهيل . عمليات المشاركة .

بعد ذلك عرض الدكتور /رفيق المصرى — بمركز أبحاث الاقتصاد الإسلامى نجده تقريره ، وتلاه فى ذلك عرض تقرير الدكتورة /فايقة الرفاعى بالنبك المركزى المصرى بالقاهرة .

بعد ذلك فتح باب المناقشة . وكان جزء من المناقشة منصرف إلى شرعية الصيغ وهو مااعتبره الباحث ليس داخلا فى مهمته البحثية التى قام بها . أما الجزء الرئيسى من المناقشة فإنه كان عن إمكانية

الحصول على نتائج إحصائية ذات معنى من هذه الدراسة . مع أن الحاضرين اتفقوا على أهمية هذا الأسلوب التطبيقى لدراسة المؤسسات المالية والاقتصادية الإسلامية . كما قدروا للباحث محاولته فى هذا المجال .

وانتهت أعمال البحث الثانى عند الساعة الحادية عشرة وأربعين دقيقة ، ثم رفعت الجلسة للاستراحة وعادت للانعقاد عند الساعة الثانية عشرة .

البحث الثالث : عرض الدكتور / جمال عطية بالمعهد العالمى للفكر الإسلامى بواشنطن بحثه وعنوانه : تقويم مسيرة البنوك الإسلامية .

بدأ الباحث حديثه بالإشارة إلى أنه يهدف فى هذا البحث إلى تقديم اقتراحات بشأن موضوعه ، وقدم فى هذا الصدد الاقتراحات التالية :

(١) اقتراحات بهدف حماية الفكرة التى قامت عليها البنوك الإسلامية .
(٢) اقتراحات بهدف حماية صغار المساهمين .
(٣) اقتراحات بهدف حماية المودعين .
(٤) اقتراحات بهدف حماية البنوك .
(٥) اقتراحات بهدف تحقيق المصلحة الإسلامية العامة .
(٦) اقتراحات عامة .

وبعد ذلك عرض الدكتور / منذر قحف بالبنك الإسلامى للتنمية بجده تقريره ، ثم تلاه الدكتور / حاتم القرنشاوى الأستاذ بجامعة الأزهر حيث عرض تعقيبه .

وبعد الانتهاء من الاستماع إلى البحث والتعقيبين دارت مناقشة استمرت حوالى ساعة وثلث . واتسمت المناقشة أحيانا بالعمق ولم يكن هذا عن البحث وإنما انصب الأمر على البنوك الاسلامية ذاتها بكل مالها وماعليها واشترك فى المناقشة عدد كبير من الحاضرين . وأبرز مايمكن تسجيله عن هذه المناقشة التالى :

— هناك اتفاق بين الحاضرين على أهمية ماقاله الباحث وذلك لعلمه ، ولخبرته العملية الطويلة فى مجال البنوك الإسلامية .
— ضرورة حدوث وقفة جادة مع البنوك الإسلامية وذلك لترشيد هذه التجربة من تجارب التطبيق الإسلامى ولابد أن يحدث هذا قريبا قبل أن يفوت الأوان .
— اختص موضوع الرقابة الشرعية فى البنوك الإسلامية بمناقشات واسعة بل كانت فى مرات كثيرة صريحة وكان الرأى الغالب هو ضرورة وجود هيئة عامة للرقابة الشرعية لا يكون للبنوك دور فى تعيين أعضائها أو فى مخصصاتهم المالية .

الموضوع الثالث : التنمية من منظور إسلامى

فى مجال دراسة التنمية فى البلدان الاسلامية ناقشت الندوة سبعة أبحاث وذلك على امتداد ثلاث جلسات والأبحاث مرتبة حسب جلسات مناقشتها :

١ — استعراض الكتابات المعاصرة فى التنمية :

د . محمد على القرى من كلية الاقتصاد بجامعة الملك عبد العزيز بجده

٢ – المنهج الإسلامى فى التنمية :

د . يوسف إبراهيم يوسف كلية الشريعة جامعة قطر

ونوقش البحثان فى الجلسة الرابعة .

٣ – التنمية من منظور إسلامى :

د . محمد عمر شبرا مستشار مؤسسة النقد العربى السعودى

٤ – الأخلاق والتنمية :

د . سلطان أبوعلى الأستاذ بكلية التجارة جامعة الزقازيق ووزير الاقتصاد المصرى الأسبق .

٥ – الاستقرار والنمو فى اقتصاد إسلامى مفتوح :

والذى أعده د . عباس ميراخور ،

ود . إقبال زايدى الخبيران بصندوق النقد الدولى بواشنطن .

ونوقشت هذه الأبحاث فى الجلسة الخامسة .

٦ – نظرة الإسلام للديون الخارجية وأثرها على الدول النامية :

وقدمه د . عبد الحميد خرابشة من قسم الاقتصاد والإحصاء بالجامعة الأردنية

٧ – الزكاة وتمويل التنمية :

وقدمته د . نعمت مشهور من كلية تجارة الأزهر بنات

ونوقش البحثان فى الجلسة السادسة .

وقد روعى فى ترتيب عرض ومناقشة الأبحاث أن تبدأ من دراسة تتعرض لما كتب فى الموضوع ثم تنتقل لاستعراض الكليات المتعلقة بالمنهج وتعالج بعد ذلك جوانب بذاتها مرتبطة بقضية التنمية

وقد رأس الجلسة الرابعة التى نوقش فيها البحثان الأول والثانى د . جمال عطية وكان مقررها د . منذر قحف وبدأت الجلسة بتقديم بحث د . القرى الذى عرض فيه الباحث للأفكار الرئيسية التى وردت فى ٤٠ بحثا فى الموضوع مستخدما أسلوباً يقوم على تقسيم الاستعراض إلى أبواب متعددة تغطى فى مجملها الهيكل الأساسى للموضوع ثم أورد فى النهاية المعلومات الببليوجرافية عن الأبحاث التى تم استعراضها .

وقد قام بالتعقيب على البحث د . حسن الداودى من جامعة فاس بالمغرب .

وفتح بعد ذلك باب المناقشة التى ساهم فيها عدد من المشاركين فى الندوة ولعل أبرز ماأشاروا إليه كان الخلط بين التبعية والتخلف والحاجة إلى مزيد من العمق والواقعية فى بعض الكتابات عن التنمية من منظور إسلامى ، وعن العوامل المطلوبة والظروف الملائمة لتحقيق التنمية فى المجتمع الاسلامى ،وماهو موقع غير المسلمين فى المجتمع الاسلامى ؟ وهل يمكن اعتبار الالتزام بالشريعة معياراً للتنمية ؟ وأن الحياة الطيبة تختلف عن الرخاء المادى كما أشار بعض المعقبين إلى غياب النظرة الانتقادية من البحث وهى هامة فى مثل هذا النوع من الدراسات .

وانتقلت الندوة بعد ذلك إلى مناقشة بحث د . يوسف إبراهيم والذى يدور حول المنهج الإسلامى فى التنمية ، وبدأ فيه

بمناقشة مفهوم التنمية فى الإسلام وانتقل إلى تحديد مقومات المنهج القادر على تحقيق التنمية ومدى توافرها فى المناهج المطبقة فى العالم الإسلامى، وخلص من استعراضه الى الحاجة إلى منهج إسلامى تتمثل خطواته فى إعلان ولاء المجتمع لله تعالى وبناء الإنسان على قيم الإسلام وتحقيق التكامل الاقتصادى بين الشعوب الإسلامية وإحياء تنظيم الإسلام للملكية الموارد وتوجيه الإنتاج للوفاء بحد الكفاية لكل إنسان .

وقام بالتعقيب على البحث أ. د. عبد الحميد الغزالى أستاذ الاقتصاد بجماعة القاهرة .

أما فى الجلسة الخامسة والتى رأسها أ. د. حسن عباس زكى وكان مقررها أ. د.حاتم القرنشاوى فقد ناقشت الندوة ثلاثة أبحاث أولها قدمه د. عمر شبرا وقدم فيه معالم استراتيجية للتنمية من منظور إسلامى وقد بدأ بحثه بإثارة التساؤلات الرئيسية التى تواجه الدارس فى هذا الموضوع وثنى بعرض لفشل الاستراتيجيات المستوردة فى تحقيق التنمية فى بلدان العالم الإسلامى ، وانتقل بعد ذلك لعرض العناصر الرئيسية للاستراتيجية الإسلامية كما يراها والتى تبدأ أول ماتبدأ من العنصر البشرى وانتقل إلى النقطة الثانية والتى تدور حول تخفيض التركيز فى الملكيات وآثاره وخلص من ذلك إلى إعادة هيكل الاقتصاد والتى تتطلب تطوير فى نمط الحياة ليتمشى مع مقاصد الشريعة وأهدافها ووضع ضوابط للإنفاق الحكومى المسئول وسياسة الاستثمار والإنتاج والزراعة والإصلاحات فى القطاع الريفى وعلاقة العاملين بأجر بذوى المشروعات التى تحقق اكتفاؤهم . وانتهى بعرض لدور النظام المالى ونوعية التخطيط اللازم لتنفيذ تلك الاستراتيجية .

وقد عقب على البحث أ. د.عبد الهادى النجار عميد كلية الحقوق بجامعة المنصورة .

وأعقب التعليق مناقشة طويلة ساهم فيها عدد من المتحدثين يمكن تلخيص أهم ما أثاروه فى حدود تدخل الدولة والدور المطلوب منها وعن احتمالات نجاح الاتجاه لتشجيع الصناعات الصغيرة والأنشطة الحرفية وصغار المنتجين الزراعيين ومصادر تمويل تلك الأنشطة ومدى ما تحتاجه من بنية أساسية كشرط مسبق لنجاحها .

وانتقلت الندوة بعد ذلك لمناقشة بحث أ. د.سلطان أبو على حول الأخلاق والتنمية والذى بدأه بعرض الطبيعة المركبة لعملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية ودور القيم الأخلاقية السائدة فى تشجيع التنمية أو إعاقتها وانتقل بعد ذلك لتعريف ماهية علم الأخلاق وغايته ومناقشة مذاهب علم الأخلاق وهى السعادة الشخصية والسعادة العامة . ثم قام باستعراض الفضائل وهى الصدق والشجاعة والعفة والاعتدال والعدل والاعتماد على النفس والطاعة والانتفاع بالزمن والتعاون .

وانتقل بعد ذلك إلى بيان موجز عن أهم محددات التنمية ثم عرض للترابط بينهما وبين الأخلاق .

وقد عقب أ.د.عمر زبير على البحث .

كما تلى بعد ذلك د. جمال عطية تعقيب د.عبد الفتاح بركة على بحث الأخلاق والتنمية (والذى تحفظ فيه مقولة ضروة رأس المال كشرط لاحداث التنمية الاقتصادية ومدى الحاجة للاعتماد على الخارج فى هذا الشأن وانتقل بعد ذلك إلى مناقشة مفهوم رأس المال البشرى وكيف أن هذا التعبير يعرض بأن الإنسان فى خدمة الاقتصاد . وتحدث بعد ذلك عن نظرة الاقتصاديين الى الأخلاق وهل هى قيم عامة مطلقة أم أنها قيم نسبية (نفعية) وتحفظ كذلك على اتجاه استعمال الاطلاق فى خدمة الاقتصاد حيث قد يعنى هذا التركيز على بعض القيم وإهمال البعض بحسب ما يبدو من فائدة وهذا يخالف مفهوم الأخلاق كما أعلى من شأنها الإسلام كقيم مطلقة مستقرة يضحى من أجلها بالأغراض المادية والدنيوية . وانتهى فى تعقيبه إلى ضرورة عدم فصل التنمية عن أساسها الأخلاقى سواء فى منطلقاتها الأولى أو فى غاياتها الأخيرة أو فى وسائل تحقيقها التى تعتمد عليها وأن تكون النظرة إلى الاقتصاد نظرة أخلاقية لما ينبغى أن يكون لا أن تكون النظرة إلى الأخلاق نظرة اقتصادية) .

وقدم بعد ذلك د. إقبال زيادى بحثه عن الاستقرار والنمو فى اقتصاد إسلامى مفتوح ، والذى عرض فيه لدور السياسة النقدية فى تحقيق الاستقرار فى المجتمعات التى تتبنى النظام المالى الإسلامى ، وكيف أن مناقشة هذا الدور تتم عادة فى إطار افتراض اقتصاد مغلق ، ومن ثم فهو يحاول مناقشة موضوع الاستقرار فى التنمية فى اقتصاد مفتوح تقوم بنوكه على أساس المشاركة فى الربح والمخاطرة . ومن أجل ذلك فقد قام بتطوير نموذج توازن كلى مبسط ليبين كيف أن السياسة المالية يمكن أن توثر فى العائد على الأصول المالية ، والأصول الحقيقية ومن ثم تؤثر فى الاستثمار والناتج وميزان المدفوعات .

وقد عقب على هذه الورقة د.مدحت حسنين .

وركزت المناقشات العامة التى بدأت بعد ذلك على موضوع الأخلاق والتنمية حيث اتجهت الآراء إلى إبراز أن علم الاقتصاد هو علم محمل بالقيم وليس محايدا بالنسبة لها وعن تفاعل القيم مع المدخلات المادية وعما إذا كان هناك تعبير كمى للقيم وعن ضرورة التفقه بين الأخلاق الملزمة قضائيا والأخلاق الملزمة اجتماعيا وأهمية التركيز على ذلك وكيف أن ما يسمى بالعلاقة الجدلية بين الأخلاق والبيئة المادية تحدث فقط فى حالة غياب الأخلاق وتمكن المفاهيم النفعية والمادية ومن ثم فإن الهدف يجب أن يكون فى إطار مجتمع إسلامى وسلوك اجتماعى إسلامى .

رأس الجلسة السادسة الدكتور /أحمد كمال أبو المجد وزير الاعلام الأسبق والأستاذ بحقوق القاهرة وكان المقرر هو الدكتور /عابدين سلامة وقدم الدكتور /عبد الحميد خرابشة ورقته حول

نظرة الاسلام للديون الخارجية وأثرها على الدول النامية وقد استعرض البحث الديون الخارجية لثلاث وثلاثين دولة إسلامية واحتوت ورقته على العديد من الحلول لمشكلة الديون الخارجية والتى يمكن أن تتفق مع الشرع الإسلامى .

وقد عقب على هذه الورقة الأستاذ الدكتور /أحمد الصفتى (الذى أوضح أنه لم يفهم من البحث ماهى نظرة الإسلام للديون الخارجية وأن الباحث لم يراع الدقة فى اختيار العنوان . وأرجع سيادته مشكلة الديون الخارجية للصدمة البترولية التى نتج عنها تصحيح سريع لمنتجات الدول الصناعية ومن ثم ارتفاع الإنتاج للدول النامية وعدم مقدرة هذه الدول فى مواجهة هذه الصدمة ، ويعتقد كذلك أن المشكلة يمكن أن ترجع إلى عدم اتباع أوامر الله عز وجل فى عدم الانتهاء عن الربا وفى عدم دفع خمس الركاز والذى يقدر بالنسبة للدول النفطية خلال الفترة من ٧٤ وحتى ٨٣ بحوالى ٨٠٠ مليار دولار والتى كانت كافية لإحداث نهضة اقتصادية حقيقية فى البلدان المسلمة غير المنتجة للبترول وكان يمكن أن تمنع الكساد الذى حدث فى الدول الصناعية ونتج عنه ضعف حاد فى الطلب على البترول .) .

وبعد ذلك دارت مناقشات من بعض الحاضرين وتركزت فى أن الباحث لم يبرز نظرة الإسلام بصورة واضحة فى موضوع الاقتراض الخارجى وكذلك أنه لم يبرز دور مؤسسات التمويل الإسلامية .

ثم رفعت الجلسة لصلاة المغرب عن الساعة السابعة والثلث ثم عادت للاجتماع الساعة التاسعة وأربعين دقيقة وواصلت مناقشة الموضوع حتى الساعة الثامنة والنصف . بعد ذلك قدمت الدكتورة نعمت مشهور ورقة عن الزكاة وتمويل التنمية وقد ركزت الباحثة على إعطاء دور كبير وهام للزكاة فى تمويل التنمية الاقتصادية وذلك من خلال توسيع الصرف من مصرف : فى سبيل الله .

وقد عقب على هذه الورقة كل من الأستاذ الدكتور /أنس الزرقا والأستاذ الدكتور /حسن الشاذلى .

وقد أورد الأستاذ الدكتور /حسن الشاذلى الحجج التى ترى عدم التوسع فى هذا الباب وأن هناك بعض الموارد الأخرى التى يمكن أن تلجأ اليها الدول الإسلامية كالخراج والضرائب عند الضرورة القصوى .

ثم دارت مناقشة بعد ذلك وقد أوضح أحد المناقشين أن مجمع الفقه الإسلامى ف مكة قد أقر التوسع فى باب في سبيل الله ، وكذلك أن الزكاة يمكن أن تعطى للحرفيين والقادرين على الكسب فى شكل معدات أو فى شكل خدمات تعود عليهم بالنفع وأوضح أحد المناقشين أن التوسع في باب : في سبيل الله ، يكون فقط فى نشر الدعوة الإسلامية وأنه طالما كان هناك حق فى المال سوى الزكاة فيمكن للدول عند الحاجة أن تلجأ إلى أسلوب آخر للتمويل .

(توصيات الندوة)

تتقدم الندوة بجزيل الشكر ووافر التقدير للأزهر الشريف وجامعة الأزهر ومركز صالح عبد الله كامل للأبحاث والدراسات التجارية الإسلامية والمعهد العالمى للفكر الإسلامى على جهودهم الخيرة التى أسفرت عن عقد هذه الندوة العلمية المباركة التى تعتبر من المعالم العلمية المتميزة في مسيرة الاقتصاد الإسلامى .

وتوصى الندوة بمايلى :

أولا : فى مجال التدريس والبحوث

١ - بوجوب قيام تنسيق وتعاون بين مراكز ومعاهد وبحوث الاقتصاد الإسلامى وعقد اجتماعات دورية بين مسئولى هذه المؤسسات .

٢ - بأن تقوم كل مؤسسة عاملة فى مجال الاقتصاد الإسلامى بإصدار نشرة دورة تتضمن الأنشطة البحثية والتطبيقية التى تمت وكذلك المخطط لها ، وتأمل الندوة أن تقوم إحدى هذه المؤسسات بإصدار نشرة موحدة دورية تجميعية تتضمن ماسبق .

٣ - إدخال مقرر دراسى أو أكثر فى الاقتصاد الإسلامى ضمن مقررات كليات الاقتصاد بجامعات الدول الإسلامية على مستوى الدراسة الجامعية الأولى .

٤ - التنسيق بين الأقسام العلمية فى الجامعات التى تقوم بتدريس مقرر دراسى أو أكثر فى الاقتصاد الإسلامى .

٥ - تشجيع تأليف كتب جامعية نموذجية فى الاقتصاد الإسلامى وبخاصة فى المقررات الآتية :

- الاقتصاد الجزئى .
- الاقتصاد الكلى .
- تاريخ الفكر الاقتصادى .
- التاريخ الاقتصادى .
- النقود والمصارف .

مع الاستفادة من الجهود التى سبقت من المؤسسات المختلفة فى هذا الحقل .

ويمكن تنفيذ ذلك بعرض مشروعات هذه الكتب على الشخصيات والهيئات الخيرية الإسلامية .

٦ - توصى الندوة أساتذة الاقتصاد المسلمين أن يوجهوا طاقتهم العلمية إلى تطوير العلوم الاقتصادية التى يقومون بتدريسها فى اتجاه بيان المنظور الإسلامى فى دراسة مقارنة تحل محل الدراسات الاحادية النظرة والمتجاهلة للفكر الإسلامى المعاصر .

٧ - مناشدة المؤسسات والهيئات العلمية والخيرية أن توجه جزءاً من ميزانيتها المخصصة للمنح الدراسية — فى الدراسات العليا — فى مجال الاقتصاد الإسلامى ، وكذلك الدعم المالى لرسائل الماجستير والدكتوراه التى هى قيد الإعداد ، وذلك سعيا لتطوير النظرية الاقتصادية الإسلامية من جهة ، وسعيا لتكوين الأطر والكوادر والكفايات العلمية الاقتصادية من جهة أخرى .

٨ - مناشدة مراكز البحوث لإعداد

قوائم بموضوعات تفصيلية ذات أهمية للبحث فى الاقتصاد الإسلامى لتشجيع طلاب الدراسات العليا والباحثين والندوات المتخصصة لتغطيتها وفى هذا الصدد تطرح الندوة على سبيل المثال الموضوعات التالية :

ـ النقود الورقية من منظور الشريعة الإسلامية .

ـ حكم الضرائب فى الشريعة الإسلامية .

ـ مقومات قيام سوق إسلامية مشتركة .

ـ هجرة الأدمغة أو العقول من البلدان الإسلامية وانعكاساتها على اقتصاديات الدول الإسلامية .

ـ آثار تغير القوة الشرائية للنقود على آداء الديون من وجهة نظر الشريعة الإسلامية .

ـ استكمال بحث الديون الخارجية والبدائل الإسلامية التطبيقية لها .

ـ إجراء بحث عن العمالة الإسلامية فى أسواق العمل المختلفة .

ثانيا : فى مجال البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية

٩ – مناشدة المصارف والمؤسسات المالية أن تتعاون على إنشاء معاهد علمية وتدريبية مختصة بالعلوم المصرفية الإسلامية ، وأن تتبنى دورات تكميلية تغطى المعرفة الشرعية لدى الدارسين فى المعاهد المصرفية التربوية ، وأن تشترط على العاملين فيها الالتحاق بهذه الدورات لضمان مستوى الأداء المطلوب فيها .

١٠ – التأكيد على أهمية إصدار نشرة دورية شاملة للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية فى العالم تنفذها جهة متخصصة وحيادية RATING AGENCY وتتضمن بيانات تحليلية مقارنة للأداء الشرعى والإدارى والمالى لكل مؤسسة على نحو يسترشد به المتعاملون معها ويفيد المؤسسات نفسها فى تطوير وتحسين أدائها .

١١ – التأكيد على ضرورة وجود هيئة رقابة شرعية فى كل مصرف ومؤسسة مالية إسلامية والتأكيد على أهمية استقلال هيئة الرقابة الشرعية وجعل اختيارها وارتباطها بالجمعية العمومية .

١٢ – ضرورة نشر وتبادل الفتاوى والدراسات بين هيئات الرقابة الشرعية سعيا للوصول إلى آراء فقهية متقاربة .

١٣ – التأكيد على المصارف الإسلامية أن تعطى دورا إيجابيا لمن يقوم بالرقابة الشرعية على المعاملات بحيث تكون حلقة داخل سلسلة القرارات التى تتخذها الإدارة اليومية شأنه شأن المراجعة المالية والمراجعة القانونية للمعاملات قبل وأثناء وبعد إبرامها .

١٤ – ضرورة نشر الحسابات والأنشطة التفصيلية بصورة دورية وعدم إنتظار التقرير السنوى الختامى .

١٥ – تأكيد أهمية الإسراع فى تطوير صيغ لتنظيم مشاركة المودعين فى اختيار مجالس الإدارة ومناقشة أعمال المصارف والمؤسسات المالية .

١٦ – تشجيع استمرار وتطوير الحوار

بين البنوك المركزية والإسلامية بهدف مراعاة طبيعة المصارف الإسلامية ، وتطوير التنظيمات التى تخضع لها بما يتلاءم مع خصائصها ويضمن لها النمو والتطور فى تحقيق أهدافها .

ثالثاً : فى مجال التنمية

١٧ - إعطاء مزيد من الأهمية لدراسات التنمية الاقتصادية من منطلقات إسلامية ، والسعى لصياغة تصور إسلامى اقتصادى رصين للتنمية يعبر عن رأى جمهور الفقهاء والاقتصاديين المعاصرين .

١٨ - العناية ببناء الإنسان المسلم فكريا وثقافيا وصحيا وإعداده فنيا ومهنيا باعتباره أهم عناصر التنمية والإنتاج .

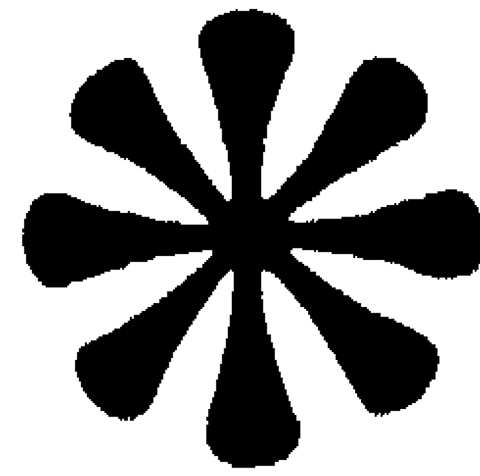
١٩ - الاهتمام بالدرسات الإحصائية التى تتيح المعلومات الخاصة بفرص الاستثمار داخل العالم الإسلامى . وأن تتعاون الجهات المختلفة في تبادل هذه المعلومات تشجيعا لحركة العمل ورأس المال بين تلك البلدان .

٢٠ - تطوير أدوات سوق المال الإسلامى وإنشاء سوق مالية إسلامية لتسهيل انتقال واستثمار رؤوس الأموال الإسلامية فى البلاد الإسلامية .

٢١ - مراجعة قوانين الاستثمار في البلدان الإسلامية بما يكفل تسهيل الاستثمار وجلب الأموال الإسلامية المستثمرة فى الغرب الى البلدان الإسلامية وإعطاء الضمانات اللازمة لها .

رابعاً : توصية ختامية

٢٢ - توصى الندوة جامعة الأزهر والمعهد العالمى للفكر الاسلامى بتشكيل لجنة متابعة مشتركة لمتابعة تنفيذ هذه التوصيات .





قائمة "فى التاريخ والحضارة الإسلامية"

● قائمة بعدد من الموضوعات المقترحة الخاصة بطلبة الماجستير والدكتوراه فى التاريخ والحضارة الإسلامية .

١ – المنظور القرآنى للتاريخ .

٢ – علوم الحديث وعلاقتها بمنهج البحث التاريخى وبنشوء علم التاريخ وتطوره .

٣ – المؤرخ الإسلامى القديم بين منهجىْ نقد الرواية والاستسلام لها (الطبرى ، المسعودى ، اليعقوبى ، الدنيورى ، أبو بكر بن العربى ، ابن الأثير ، ابن كثير ... الخ) .

٤ – المجتمع الإسلامى فى العصر الراشدى .

٥ – المجتمع الإسلامى فى العصر الأموى .

٦ – المجتمع الإسلامى فى العصر العباسى الأول .

٧ – المجتمع الإسلامى فى العصور العباسية التالية .

٨ – المجتمع الإسلامى فى بيئات جغرافية محددة (من مثل مصر ، الشمال الأفريقى ، الأندلس ، أفريقيا ، أسيا الوسطى ... الخ)

٩ – المجتمع الإسلامى والصدمة الاستعمارية (تحليل لردود الأفعال المتباينة ونتائجها).

١٠ – ظاهرة انتشار الإسلام فى عصر الراشدين : الدوافع ـ الخطط ـ الأهداف والنتائج .

١١ – ظاهرة انتشار الإسلام فى إحدى العصور التالية (الأموى ، العباسى ، العثمانى) .. الخ .

١٢ – الدعوة إلى الإسلام فى بيئات محددة من مثل (الهند ، جنوب شرق أسيا ،

غرب أفريقيا ، شرق أفريقيا ، جنوب شرق أوربا ... الخ) .

١٣ - عصر الدويلات الإسلامية ودورها العقيدى والسياسى والحضارى (يتم اختيار واحدة من الدويلات التى سبق ذكرها فى مخطط الكتاب المنهجى) .

١٤ - تداول السلطة فى العصر الراشدى .

١٥ - تحليل للدور اليهودى فى التاريخ الإسلامى .

١٦ - المقاومة الإسلامية للغزو المغولى .

١٧ - الحروب الصليبية من منظور إسلامى : الدوافع والمعطيات والمغزى .

١٨ - دراسة فى المحاولات التاريخية لأسلمة السلطة : (عمر بن عبد العزيز) ، (نور الدين محمود بن زنكى) (حكومة الجماعة فى قرطبة ٤٢٢ - ٤٣٥ هـ) ... الخ .

١٩ - الأقليات غير المسلمة فى إحدى عصور التاريخ الإسلامى (الراشدى ، الأموى ، العباسى ، المملوكى ، العثمانى ، الأندلسى ..الخ) .

٢٠ - حركات المعارضة وعلاقتها بالمنظور الإسلامى (من مثل حركة ابن الأشعث ، الحركة الزيدية ، الثورة العباسية ، الزنج ، الحركات الصوفية ... الخ) .

٢١ - المرأة فى المجتمع الإسلامى (فى عصر ما أو بيئة محددة) .

٢٢ - الفقهاء والسلطة (فى عصر ما أو بيئة محددة) .

٢٣ - أصول الحضارة الإسلامية ونشأتها : التحديات وطبيعة الاستجابة وعوامل التكوين .

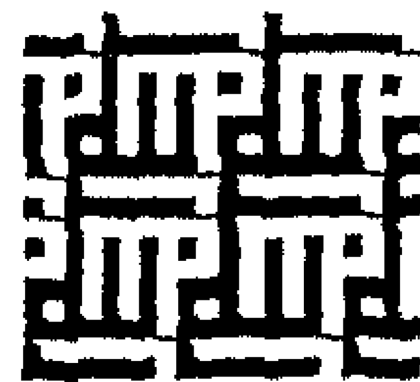
٢٤ - دور القرآن والسنة فى تشكيل وصيرورة الحضارة الإسلامية .

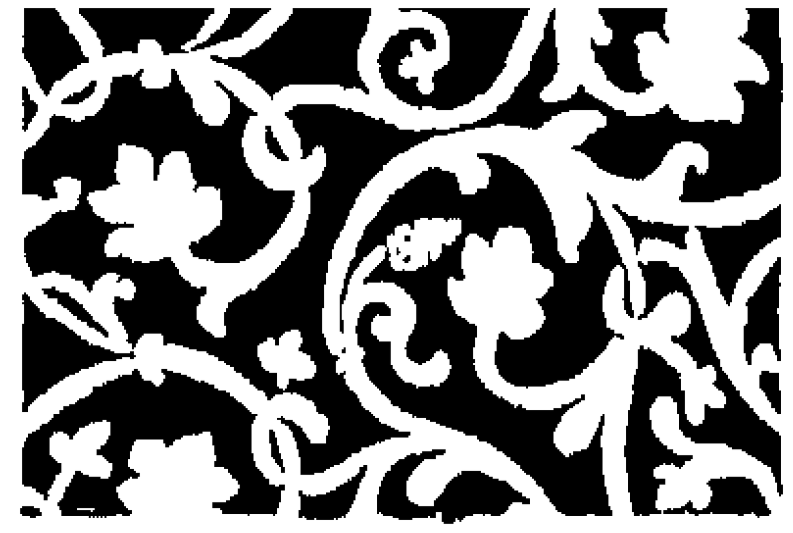
٢٥ - الحضارة الإسلامية والغرب : رصد وتحليل لعناصر الأخذ والعطاء .

٢٦ - الفنون الإسلامية ومدى ارتباطها وتأثرها بالعقيدة الإسلامية .

٢٧ - النظم والمؤسسات الإسلامية ومدى ارتباطها وتأثرها بالمنظور الإسلامى (يتم اختيار واحد فقط من النظم أو المؤسسات فى كل بحث) .

٢٨ - منهج البحث التجريبى فى الحضارة الإسلامية : تأثير القرآن والسنة ـ المعطيات ـ الاقتباسات الغربية .





التعريف بالتراث



درء تعارض العقل والنقل

لأحمد بن تيميه

أ . د . محمد السيد الجليند*

١ - المؤلف فى سطور : هو شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية المولود بحرّان سنة ٦٦١ هـ يوم الاثنين العاشر من ربيع الأول الموافق ٢٢ يناير سنة ١٢٦٣ م ، وكان مولده فى عصر أغار فيه التتار على البلاد الإسلامية ، فاضطر والده أن يهاجر بأسرته من حرّان إلى دمشق حيث استقر به المقام ومازال ابن تيمية فى سن السادسة من عمره ، كان أبوه عالماً وفقيهاً فربى ابنه على محبة العلم ومجالسة العلماء . حفظ القرآن الكريم فى سن الصبا ثم بدأ فى تحصيل علوم الحديث والتفسير والفقه وعلم الكلام وهو فى سن الشباب ، أعجب بذكائه وسرعة حفظه معاصروه . وكان يناظر الكبار ويحاورهم ويفحمهم منذ باكورة عمره ، جلس للإفتاء وهو فى التاسعة عشر من عمره وشرع فى التأليف من ذلك الوقت ، جلس مكان والده فى حلقة التدريس فأفتى دون تقيد بمذهب معين ثم شرع فى تفسير القرآن بمجلسه يوم الجمعة من كل أسبوع وانتصر لمذهب السلف فى قضايا أصول الدين وفروعه ، نقد منهج الفلاسفة والمتكلمين والصوفية فى الإلهيات ، كما هاجم منطق أرسطو وبين تهافته عن إفادة اليقين وإقامة البرهان وألف فى ذلك كتابين من أهم ماجاء فى هذا الموضوع وهما : الرد على المنطقيين ، ونقض المنطق . كان شجاعا فى الحق متعصبا له ، وقف فى وجه التتار وتقدم الصفوف لمحاربتهم فى رمضان وأفتى بالفطر للمحاربين وأفطر إمامهم ، شغل نفسه بقضايا الإصلاح الدينى والاجتماعى والسياسى فى عصره ولذلك فقد تعرض للسجن مرات كثيرة بسبب مواقفه من الحكام والصوفية ، دخل السجن سنة ٧٠٥ هـ بمرسوم السلطان بسبب هجومه على الصوفية ، وتكرر ذلك سنة ٧٠٧ هـ بالاسكندرية بمصر ، ثم تكرر سجنه سنة ٧٢٦ هـ وظل مسجونا هذه المرة حتى مات فى سجنه سنة ٧٢٨ هـ ، له مؤلفات كثيرة فى العقيدة وعلم الكلام والتصوف ومقارنة الأديان ، وفى الرد على الصوفية والمتكلمين والنصارى .

(*) كلية دار العلوم ــ جامعة القاهرة .

٢ – كتاب درء تعارض العقل والنقل :

ـــ موضوع الكتاب :

حرص المؤلف أن يبرز موضوع الكتاب فى العنوان الذى اختاره له ، حيث أسماه « درء تعارض العقل والنقل » والكتاب كله جاء لمعالجة هذه المشكلة المزعومة وهى دعوى تعارض العقل مع النقل أو الشرع أو الدين ، وكانت هذه الدعوى قائمة فى عصر ابن تيمية فى مدارس فكرية متعددة جاء على رأسها المدرسة المشائية من فلاسفة الإسلام أمثال الفارابى وابن سينا وعند المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة ، ولقد سلك المؤلف جميع القائلين بهذه الدعوى فى خيط واحد جامع بينهم واختار منهم أبرزهم وأكثرهم تحمسا لهذه الدعوى وهو فخر الدين الرازى الملقب بابن الخطيب كنموذج للمتكلمين ثم اختار من الفلاسفة ابن سينا ، وهذا الاختيار لم يمنعه أن يضرب الأمثلة الكثيرة مستشهدا بأقوال ومواقف لغيرهم من المتكلمين والفلاسفة أمثال الغزالى وابن رشد والآمدى وغيرهم ، وكان المؤلف يبسط أقوال هؤلاء جميعا من كتبهم بدقة وأمانة ثم يبدأ فى مناقشة هذه الأقوال بمنهج تحليلى تمثل فى خطوات محددة من أبرزها مايأتى :

١ – كان يبدأ منهجه فى الحوار معهم بتحديد معنى المصطلح الفلسفى والكلامى عن طريق التحليل اللغوى للمصطلح وتوضيح المعنى الذى يعبر عنه فى المجال الفلسفى ويقارن بين المضمون الفلسفى للكلمة ومعناها فى اللغة العربية فيجد الخطأ لازماً لكل من الفلاسفة والمتكلمين فيما ذهبوا إليه . لأن المصطلحات التى استعملوها فيها ماهو حق وفيها ما هو باطل ففى قبولها قبول لما فيها من باطل ، وفى رفضها رفض لما فيها من حق ، وهذه كله بسبب استعمال المصطلح المجمل بدون توضيح لمعناه . ولما بين المؤلف مافى المصطلح من معان التبس فيها الحق بالباطل يعود ليقول لمحاوره أن السبيل الأقوم فى ذلك أن تستعمل الألفاظ الصريحة فى دلالتها على المطلوب دون لبس وهى ألفاظ الكتاب والسنة نفياً وإثباتاً ، لأن أكثر الألفاظ دلالة على مراد الله هو كلامه المنزل على رسوله (صلى الله عليه وسلم) ، تمثل ذلك الموقف فى رفض استعمال ابن تيمية ألفاظ مثل الجسم ، الجهة ، الحيّز ، التركيب ، الجوهر ، العرض . بالنسبة لله نفياً أو إثباتاً لما فيها من لبس الحق بالباطل ، وفضّل بدلاً منها استعمال ألفاظ القرآن الكريم ، فعل ذلك مع الرازى وابن سينا ، والغزالى ، وابن رشد والآمدى .

٢ – فى مرحلة أخرى يتعرض بالنقد والتمحيص للأدلة العقلية التى يتمسك بها الفلاسفة والمتكلمون ليعارضوا بها أدلة القرآن ، فيحلّل الألفاظ والمصطلحات تحليلا لغوياً ويقارن بين معنى المصطلح عند فلاسفة اليونان ومعناه فى اللغة العربية التى نزل بها القرآن فيجد الفرق كبيراً ، ثم يوضح للمعارض أن الفاظ الفلاسفة ومصطلحاتهم قد التبس فيها الحق بالباطل ، وفى جواز إطلاقها على الله قبول لما فيها من

الباطل ، وفى رفضها كلية رفض لما فيها من بعض الحق وأن أقوم السبل فى ذلك هو الاعتصام بألفاظ القرآن الكريم . وفى كثير من الأحيان كان يجد المؤلف أن ما مع المتكلمين من أدلة نقلية ليس صحيحا فى متنه أو فى إسناده وفى معظم الأحيان كان يجد فهمهم للدليل النقلى لاسند له من اللغة ولا من النقل عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) .

٣- فى مرحلة ثالثة يوضح لقارئه أنه من المستحيل أن يتعارض عقل صريح مع نقل صحيح لأن غاية الاثنين واحدة ، وهى الكشف عن الحق والوصول إليه بأيسر السبل وأوضح البراهين والوسائل التى تؤدى إلى غاية واحدة لايمكن أن يتعارض أحدها مع الآخر .

٤ - وفى النهاية يلجأ إلى إحراج خصومه فيقول لهم أنه يمكن أن يُعارض قولكم بمثله ، ويُرَدّ على قانونكم بقانون مثله ، فنقول إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل ورفض أدلة العقل ، ثم يقدم الأدلة الكثيرة التى تؤيد رأيه فيما يذهب إليه ، وأحيانا قد يكون الدليل الذى يعارض به رأى خصومه فاسداً وغير برهانى ، لكنه يعارض به أقوال خصومه ليبين لهم أن أدلتهم فاسدة فى ذاتها أولاً ، ولاتنهض أمام الأدلة الفاسدة الأخرى ثانياً ، وكيف بها إذا عورضت بأدلة صحيحة ، فكيف بها إذا عورضت بأدلة القرآن وبراهينه .

ثم يستمر المؤلف على نفس المنهج فى التحليل والنقد والمعارضة بالمثل ، وقد يستمر ذلك عشرات الصفحات وأحيانا إلى المئات ليصل فى نهاية الحوار إلى التصريح برأيه واضحاً وصريحاً فيقول : والصواب فى ذلك ماعليه الكتاب والسنة ومضى عليه سلف الأمة لأن براهين القرآن على مراد الله أكثر صراحة ودلالة على مراد الله وألفاظ القرآن لم يلتبس فيها الحق بالباطل .

فعل ذلك مع الرازى فى نقده لمواقفه فى أساس التقديس ونهاية العقول ، المحصل ، وفعل مع ابن سينا فى الإشارات والرسالة الأضحوية ، ومع الغزالى فى التهافت وقانون التأويل ، ومع الآمدى فى أبكار الأفكار ، والأحكام ، وغاية المرام، ومع ابن رشد فى فصل المقال ومناهج الأدلة ، حيث سلك هؤلاء جميعاً فى خيط واحد جامع بينهم ورد عليهم جميعاً وأبطل دعواهم من أربعة وأربعين وجهاً شملت الكتاب كله الذى يقع فى عشرة أجزاء كبيرة تقع فى حوالى (١٠ × ٤٠٠ =) أربعة آلاف صحيفة من القطع الكبير .

أهم القضايا :

من أهم القضايا التى عرض لها الكتاب فعالجها بأسلوب واضح :

١ - قضية العلاقة بين العقل والشرع .

٢ - منهج القرآن فى :

أ ـ الاستدلال على وجود الله .

ب ـ التوحيـد .

جـ ـ إثبات البعث واليوم الآخر ومافيه .

ومقارنة ذلك كله بمنهج الفلاسفة والمتكلمين والصوفية .

٣ – المنهج الصحيح فى الحوار والمناظرة

٤ – نقد المنطق الأروسطى فى مبحث التصريف والقياس .

٥ – وجه دلالة الفطرة على وجود الله ، ومعناها ، وأقوال العلماء فيها .

٦ – المعرفة ووسائل إدراكها الظاهرة والباطنة .

مجالات الإفادة من الكتاب

١ – يعتبر الكتاب مرجعاً أصيلا فى التعرف على مذاهب المتكلمين والفلاسفة وأقوالهم فى الإلهيات وبيان الصحيح منها والفاسد إذا قورن بالقرآن الكريم .

٢ – يوضح الكتاب أن المنهج الذى أخذ به المتكلمون فى إثبات قضايا العقيدة منهج جدلى غير برهانى فى كثير من جوانبه وهذا كان مدخلاً لهجوم أعدائهم عليهم .

٣ – فى الرد على الفلاسفة وإبطال مذهبهم فى :

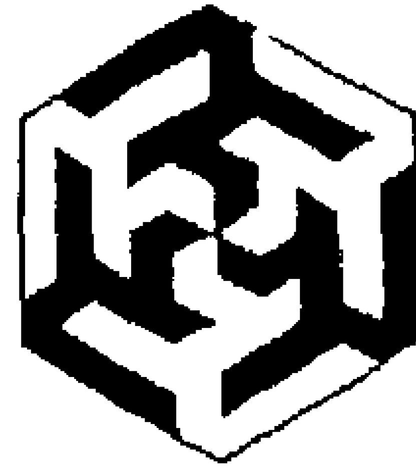
أ ـــ إثبات وجود الله .

ب ـــ الصفات والبعث .

د ـــ التوحيد .

هـ ـ النبوة .

٤ – بيان آراء الرازى خاصة والآمدى ، والرد عليها بالإبطال والمعارضة ، هذا والكتاب لا غنى عنه لمن أراد أن يدرس مقالات الفرق وعقائدهم وعلم الكلام وقضاياه ، والتعرف على مناهج البحث عند ابن تيمية وقواعد هذا المنهج .





التعريف بالتراث



آراء أهل المدينة الفاضلة

للفارابى

تحليل : د . عاطف العراق

يحتل الفارابى فى تاريخ الفلسفة الإسلامية مكانة كبيرة . إنه يعد من أبرز فلاسفة الإسلام فى المشرق العربى ، وقد تأثر بأفكاره أكثر الفلاسفة الذين عاشو بعده سنواء فى المشرق العربى كابن سينا أو فى المغرب العربى الإسلامى كابن ماجة وابن طفيل وابن رشد .

وقد ولد الفارابى عام ٢٥٧ هـ على وجه التقريب . وتوفى عام ٣٣٩ هـ ، أى أنه يعد من فلاسفة القرن الثالث والقرن الرابع من الهجرة . ومكان مولده هو مدينة فاراب ، وهى مدينة أترار الحالية والتى تقع فى إقليم خراسان التركى . وانتقل إلى بغداد والتى كانت تعد عاصمة الفكر والثقافة والمعرفة . كما توجه إلى حرّان ومنها إلى بغداد مرة أخرى ، كما انتقل إلى دمشق .

ودرس الفارابى على مجموعة من الأساتذة من بينهم « أبو بشر متى » « ويوحنا بن حيلان » « وأبو بكر بن السراج » . كما كان من أشهر تلاميذ الفارابى « يحيى بن عدى » .

ترك لنا الفارابى العديد من الكتب والرسائل والتى تدلنا على عمق ثقافته وشمولها . وكم نحن العديد من الأقوال من جانب كثير من المفكرين والمؤرخين والتى تؤكد لنا على أهمية الفارابى فى تاريخ الفلسفة الإسلامية . ومن بينها مايقوله ابن سبعينى الصوفى المشهور . إنه يذكر لنا أن الفارابى يعد من أهم فلاسفة الإسلام وأذكر للعلوم القديمة . كما يرى ابن ضلكان أن الفارابى يعتبر أكبر فلاسفة المسلمين على الإطلاق .

والواقع أن الفارابى كما قلنا يحتل مكانة كبرى فى تاريخ الفلسفة الإسلامية . وقد لقب بالمعلم الثانى على أساس أن أرسطو هو المعلم الأول . وإذا كان الفارابى قد ترك لنا العديد من الكتب والرسائل ومن بينها إحصاء العلوم ، وكتاب الحروف ، والجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، وتحصيل العادة ، وكتاب الموسيقى الكبير ، وعيون المسائل .... إلى آخر كتبه ورسائله ، فإن من أهم الكتب التى تركها لنا ، كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » هذا الكتاب الذى لاغنى عنه فى التعرف على فلسفة الإلهية وفلسفة السياسة .

ولنحاول الآن تحليل أبرز الموضوعات التى بحث فيها الفارابى وذلك فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة :

يمكننا القول بأن الموضوعات التى يبحثها الفارابى فى هذا الكتاب ، كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » تدخل فى إطار الفلسفة الإلهية والفلسفة الطبيعية بالإضافة إلى الفلسفة السياسية .

فهو يبحث بحثا دقيقا فى الموجود الأول ، أى الله تعالى ، ويرى أنه يعد أفضل الوجود وأقدم الوجود ، ويثبت وجوده تعالى عن طريق التفرقة بين واجب الوجود بذاته ، وواجب الوجود بغيره ، وممكن الوجود . فيرى أن العالم قبل أن يوجد يعد ممكن الوجود ، أما العالم بعد أن وجد فإنه يعد واجب الوجود بغيره أى الله تعالى ، بمعنى أن العالم لم يوجد نفسه بنفسه ، أما الله تعالى فإنه يعد واجب الوجود بذاته ، إذ أنه العلة القصوى والنهائية ولانجد علة أسمى منه ، إذ لابد فى سلسلة العلة والمعلولات من الوقوف عند علة أولى ، أى الله تعالى .

وإذا كان الفارابى منذ الصفحات الأولى من كتابه يثبت وجود الله تعالى ، فإنه يبحث بعد ذلك فى صفاته ويثبت وحدانية الله تعالى وجلاله وعظمته ومجده ، وكيف أنه استفاد العظمة والجلال والمجد من ذاته وليس من الآخرين . فالله عظيم فى ذاته ومجيد فى ذاته وجليل فى ذاته . إن هذه الصفات مباينة لكل ذى عظمة ومجد . كما أنها فى ذاته لامن غيره ، إنه تعالى ذو جلال فى ذاته وذو عظمة فى ذاته وذو مجد فى ذاته ، سواء أجلّه غيره أو لم يجلّه ، عظّمه غيره أو لم يعظّمه ، مجّده غيره أو لم يمجّده .

وهكذا يبحث الفارابى بحثاً عميقاً فى موضوع الصفات الإلهية . إنه يبرهن على أن الله تعالى يعد تاماً ، ويربط بين التمام والوحدة ، إذ لايمكن أن يكون هذا الوجود التام لشىء آخر غيره ، فإذن هو منفرد بذلك الوجود وحده ولايشاركه شىء آخر أصلاً . إنه منفرد برتبته وحده . كما يبرهن لنا على الصفات كالعلم والحق والحكمة والحياة ... إلى آخر الصفات التى يبحث فيها الفارابى ، وذلك بعد برهنة على وجود الله تعالى ، عن طريق برهانه الرئيسى ، برهان أو دليل « الممكن والواجب » .

وينتقل الفارابى فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » إلى بيان كيفية صدور الموجودات عن الله تعالى ، وهو ما يعرف فى تاريخ الفلسفة بمشكلة الفيض أو مشكلة الصدور ، بمعنى كيف فاض العالم عن الله تعالى ، أى كيف صدر عنه تعالى .

ويميز الفارابى بين الموجودات الروحية والموجودات المادية . فأعلى مراتب الموجودات الروحية ، الله تعالى ، السبب الأول ، ويلى هذه المرتبة ، مرتبة ملائكة السماء ثم العقل الفعال فى الإنسان ، وهو حلقة الصلة بين العالم السفلى والعالم العلوى ، وهكذا إلى آخر الموجودات الروحية .

أما الموجودات المادية ، فإنها تتمثل فى الأجرام السماوية وأجسام الادميين ، وأجسام الحيوانات ، وأجسام النبات ، وأجسام المعادن ، ثم العناصر الأربعة وهى النار والهواء والماء والتراب .

ويلاحظ أن الفارابى فى حديثه عن الموجودات المادية ، يفرق بين الموجودات الحيّة والموجودات غير الحيّة . إن كل موجود حىّ يتركب من مادة ونفس . وكل موجود غير حىّ يتكون من مادة وصورة . ومعنى هذا أن الموجودات الحيّة تتميز بوجود النفس والتى لانجدها فى الموجودات غير الحية . والموجودات الحية هى النبات والحيوان والإنسان ، فى حين أن الموجودات غير الحية ومن أمثلتها المعادن والصخور وغيرها من موجودات ليست فيها حياة .

كما يبحث الفارابى فى قوى النفس النباتية وقوى النفس الحيوانية ، ويميز بين النفس الإنسانية من جهة ، والنفس النباتية والنفس الحيوانية من جهة أخرى . فالنفس فى النبات تعد أدنى مرتبة من النفس فى الحيوان . والنفس فى الحيوان بحكم وظائفها تعد أرقى من النفس النباتية وأدنى من النفس الإنسانية .

كما يحلل الفارابى فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » موضوع الوحى والنبوة ، كما يبحث بحثاً دقيقاً فى موضوع السعادة ، إلى آخر الموضوعات التى تدخل فى إطار الفلسفة الإلهية والتى تكشف لنا عن ثقافة الفارابى الدينية والفلسفية . إنه لم يكن مجرد متابع للفلاسفة القدامى الذين سبقوه ، فلاسفة اليونان ، بل إنه اهتم بدراسة موضوعات أخرى بحكم ثقافته الدينية وبحكم البيئة التى عاش فيها ، البيئة الإسلامية العربية . صحيح أن كل فيلسوف يعد عادة متأثراً ببعض الأفكار التى يجدها عند من سبقوه ، ولكنه لا يقف عند هذه الأفكار ، بل إنه يتخطاها ويضيف إليها تارة ويقوم بتعديلها أو رفضها تارة أخرى . وهذا نجده فى أوضح صوره عند الفارابى من خلال كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة »

قلنا إن الموضوعات التى بحث فيها الفارابى تدخل فى إطار الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية والفلسفة السياسية . وإذا كنا قد أشرنا إلى الموضوعات الطبيعية والموضوعات الإلهية التى تصدى الفارابى لمناقشتها والبحث فيها ، فإننا لابد أن نشير

إلى أهم جانب نجده فى كتاب الفارابى ، وهو الجانب السياسى ، إذ لاتُذكر الفلسفة السياسية عند العرب ، إلا ونذكر معها الفارابى ، وخاصة فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » . ذلك الكتاب الذى حاول فيه الفارابى وضع تصور للمدينة الفاضلة ، المدينة كما ينبغى أن تكون .

يتحدث الفارابى فى القسم السياسى من كتابه عن حاجة الإنسان إلى الاجتماع والتعاون وعن العضو الرئيسى ، أى رئيس المدينة الفاضلة ، والشروط التى ينبغى أن تتوافر فيه ، وعن المدينة الفاضلة ، والمدن غير الفاضلة أى المدن الجاهلة والضالة .

لقد بدأ الفارابى القسم السياسى من كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ببيان حاجة الإنسان إلى الاجتماع بغيره . فالإنسان يعد مدنياً بطبعه ، أى كائناً اجتماعياً . إن الإنسان يعد مضطراً إلى الإجتماع والتعاون ، وهذا يعد ضرورياً لسد حاجاته وإشباع مايريده . ومن أجل هذا نجد أن الجماعات الإنسانية قد نشأت واكتملت وأنه لاغنى لكل فرد عن بقية أفراد المجتمع . يقول الفارابى موضحاً ذلك ومبيناً أن هذا الاجتماع ، اجتماع الفرد ببقية الأفراد ، يعد شيئاً غريزياً : إن كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أفضل كمالاته ، إلى أشياء كثيرة لايمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشىء مما يحتاج إليه .

ويرى الفارابى أن هذا الاجتماع يعد وسيلة لا غاية . إنه يعد وسيلة لتحقيق غاية هى بلوغ الكمال الذى به تكون السعادة فى الحياة الأولى والسعادة القصوى فى الحياة الأخرى .

ويقسم الفارابى الاجتماعات الإنسانية إلى نوعين : كاملة وغير كاملة . ويقسم كل نوع منهما إلى مجموعة من الأقسام .

فالاجتماعات الإنسانية الكاملة ثلاث هى : عظمى ووسطى وصغرى .

والعظمى : هى جماعة أمم كثيرة تجتمع وتتعاون مع بعضها البعض ، أو هى اجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة .

والوسطى : هى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة .

والصغرى : هى اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة .

هذا عن الاجتماعات الإنسانية الكاملة ، أما الاجتماعات غير الكاملة فتعد ثلاث أنواع هى :

١ – اجتماع أهل القرية أو اجتماع أهل المحلة .

٢ – اجتماع فى سكّة أى طريق .

٣ – اجتماع فى منزل . وهو يعد أصغر هذه الاجتماعات ، بمعنى أنه يعد أصغر من اجتماع أهل القرية ومن اجتماع فى طريق .

ويبدو لنا أن السبب الذى دفع الفارابى إلى رفع الاجتماعات الإنسانية الكاملة على الاجتماعات الإنسانية غير الكاملة ، وقوله بأن أهم نوع من الاجتماعات الإنسانية الكاملة ، هو جماعة أمم كثيرة ، نقول إن سبب ذلك ، أن الفارابى كان يسعى إلى إقامة تصور عن الدولة العالمية ، وبحيث

تضم دول العالم كلها .

كما نود الإشارة إلى أن مايعتبره الفارابى أهم أنواع المجتمعات الكاملة ، لم يذكره أفلاطون ولاأرسطو من فلاسفة اليونان ، إذ أن فلاسفة اليونان لم يركزوا إلا على دراسة المدينة ومايلحقها من مدن . وقد يكون سبب ذلك أن الفارابى كان متأثراً بنزعة الشيعية ، ومافيها من فكرة الإمام ، أو قد يكون سببه أن الفارابى بحكم كونه فيلسوفاً من فلاسفة الإسلام ، يعتقد بأن الإسلام صالح لأمم العالم كله من مشرقه إلى مغربه ، ولذلك نجده يتحدث عن جماعة الأمم الكثيرة ، أى الأمم التى تحكمها حكومة واحدة .

والواقع أن الفارابى قد حاول وضع تصور للمدينة الفاضلة . وهو فى هذا المجال يعد سابقاً لكثير من الفلاسفة الذين حاولوا من جانبهم وضع تصور للمدينة الفاضلة بصورة مباشرة أو غير مباشرة . ومن بينهم ابن باجه فى كتابه « تدبير المتوحد » ، وابن طفيل فى قصته الفلسفية والأدبية « حى بن يقظان » وأيضاً الفيلسوف الانجليزى فرنسيس بيكون ، تماماً كما يمكننا القول بوجود فلاسفة سبقوا الفارابى إلى وضع تصور للمدينة الفاضلة ومن بينهم أفلاطون من خلال كتابه « الجمهورية » .

وإذا كان الفارابى قد بحث فى الاجتماعات الإنسانية الكاملة بأقسامها الثلاثة ، والاجتماعات الإنسانية غير الكاملة بأقسامها الثلاثة أيضاً ، فإننا نجده فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، مهتماً بالبحث فى الصفات التى يجب أن تتوافر فى رئيس المدينة الفاضلة . فرئيس المدينة الفاضلة لا يمكن أن يكون أى إنسان كيفما اتفق ، بل إن الرئاسة تكون بشيئين أحدهما يرجع إلى الفطرة والطبع ، وثانيهما يرجع إلى الملكة والهيئة الإدارية ، أى لابد من وجود صفات فطرية وصفات مكتسبة . أما عن خصال رئيس المدينة الفاضلة ، فالفارابى يحدد مجموعة من الخصال وذلك فى الفصل الذى يعقده بعنوان « القول فى خصال رئيس المدينة الفاضلة » . ومن بين تلك الخصال ، أن يكون تام الأعضاء ، وجيد الفطنة ، وذكياً ، وكبير النفس ، ومحباً للكرامة ، وغير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، وقوى العزيمة على الشيء الذى يرى أنه ينبغى أن يُفعل ، جسوراً عليه مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس ، وأن يكون حكيماً ، وعالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التى دبرتها الأولون للمدينة محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها ، وأن يكون محباً للعدل وأهله ، ومبغضاً للظلم وأهله ، وهكذا إلى آخر الخصال التى يذكرها الفارابى ويبين لنا أهميتها .

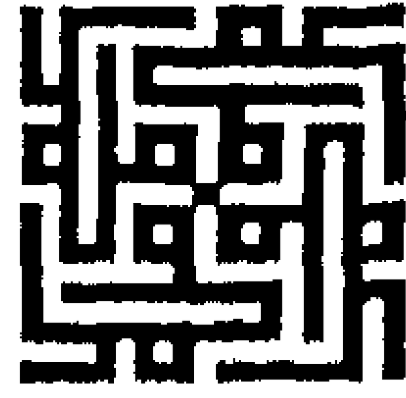
والواقع أن مايذكره الفارابى عن الفروق بين المدن الفاضلة والمدن غير الفاضلة ، ومايكتبه من موضوعات تدخل فى إطار الفلسفة السياسية ، كل هذا يبين لنا ثقافة الفارابى العميقة ونظرته الدقيقة ، مما يجعله من أبرز الفلاسفة المسلمين الذين بحثوا فى السياسة والاجتماع ، بالإضافة إلى بحثه – كما قلنا – فى الفلسفة الإلهية والفلسفة الطبيعية .

ونجد الكثير من العلوم والمعارف والتى يمكننا الاستفادة حالياً من التراث الذى تركه لنا الفارابى من خلال كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ومن بينها :

١ – علم السياسة ٢ – فلسفة الدين

٣ – علم الاجتماع ٤ – الطبيعيات وعلم النفس .

لقد بذل الفارابى فى كتابه جهداً ، وجهداً كبيراً . وما أحوجنا الآن إلى الاستفادة من الجوانب التى بحث فيها الفارابى منذ قرون عديدة ، والتى من أجلها أطلق عليه لقب المعلم الثانى .



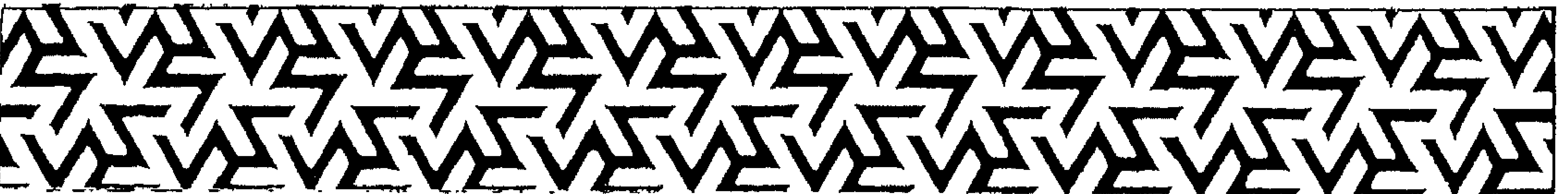


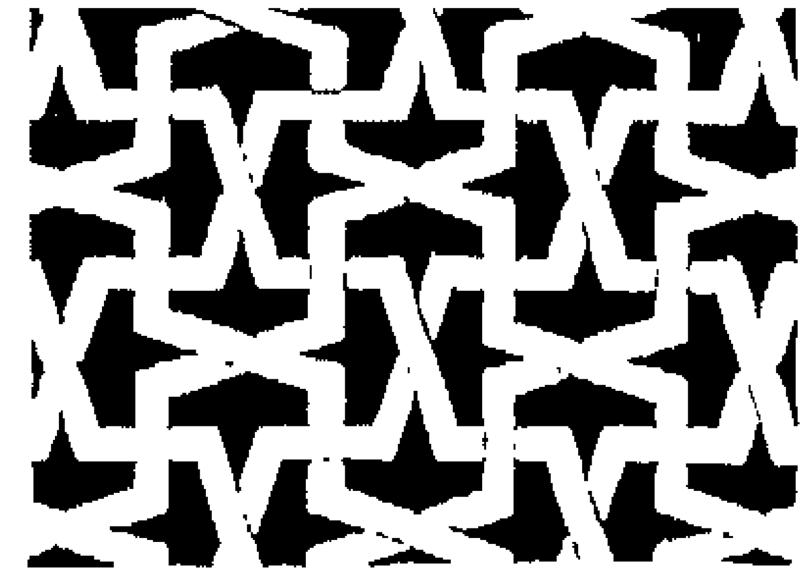
تحرير : محيي الدين عطية

المحرم ـ صفر ـ ربيع الأول ١٤٠٩ هـ / سبتمبر ـ أكتوبر ـ نوفمبر سنة ١٩٨٨ م.

ببليوجرافيا

- الفكر الاسلامى ـ قائمة فصلية منتقاة .
- دليل الباحث فى «المرأة والأسرة فى الاسلام» (جزء ٢) .





ببليوجرافيا



الفكر الإسلامي

قائمة فصلية منتقاة

الهدف : إعلام القراء ، والباحثين فى مجال الدراسات الإسلامية ، وأمناء المكتبات ، بما يصدر تباعاً فى هذا المجال .

التغطية : السنة الجارية والسنة السابقة .

اللغة : العربية .

الأوعية : الكتب ــ الأطروحات الجامعية ــ بحوث المؤتمرات ــ مقالات الدوريات .

الوصف : التقنين الدولى للوصف الببليوجرافى(تدوب).

التنظيم : رؤوس موضوعات مرتبة هجائياً . معتمدة على : قائمة رؤوس الموضوعات العربية لإبراهيم الخازندار ، ط 3 ــ الكويت : دار البحوث العلمية ، 1983 ، مع إضافات محدودة .

المصادر : 50 % مباشرة .

50 % قوائم ببليوجرافية ، أهمها : عالم الكتاب ، القاهرة ، وعالم الكتب ، الرياض . والفهرست ، بيروت .

الفهارس: فهرس المؤلفين .

كتب

آفات اللسان

القحطانى ، سعيد بن على . آفات اللسان فى ضوء الكتاب والسنة — الرياض : دار الرشد ، 1407 هـ . — 79 ص ؛ 24 x 17 سم . (1)

ابن تيمية — الفكر التربوى

الكيلانى ، ماجد عرسان . الفكر التربوى عند ابن تيمية . — ط ٢ ، مزيدة ومنقحة . — المدينة المنورة : مكتبة دار التراث ، 1407 هـ — 1986 م — 272 ص ؛ 24 سم . (2)

ابن ماجه — الصحيح

الألبانى ، محمد ناصر الدين . صحيح ابن ماجه — الرياض : مكتب التربية العربى لدول الخليج ؛ بيروت : توزيع المكتب الإسلامى ، 1407هـ ، 1986 م ، 2جم ؛ 30 سم . (3)

أحمد بن حنبل — مسائل

أحمد بن حنبل . جزء فى مسائل عن أبى عبد الله أحمد بن حنبل الشيبانى ؛ رواية عبد الله بن محمد البغوى ، تحقيق محمود بن محمد الحداد — الرياض : دار العاصمة ، 1407 هـ — 128 ص ، 24سم . — (مسائل أحمد ؛ 2). (4)

أبو يعلى ، أبو الحسين محمد بن القاضى . جزء فيه المسائل التى حلف عليها أحمد ؛ تحقيق محمود بن محمد الحداد — الرياض : دار العاصمة ، 1407 هـ — 135 ص ؛ 24 سم — (مسائل أحمد ؛ 3). (5)

الأدب الإسلامى

حمدون ، محمد أحمد . نحو نظرية للأدب الإسلامى — ط ١ — جدة : المنهل ، 1407 هـ — 1986 م — 172 ص ؛ 24 سم . (6)

الأدعية

النووى ، يحيى بن شرف ، ت ٦٧٦ هـ . الأذكار النووية أو حلية الأبرار وشعار الأخيار فى تلخيص الدعوات والأذكار المستحبة فى الليل والنهار ؛ حقق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلق عليه محى الدين مستو — ط ١ — دمشق ؛ بيروت : دار ابن كثير ؛ المدينة المنورة : مكتبة دار التراث ، 1407هـ ، 1986 م — 720 ص ؛ 25 سم . (7)

الإفتاء

ابن باز ، عبد العزيز بن عبد الله . الفتاوى — ط ١ — الرياض : مؤسسة

الدعوة الإسلامية الصحفية . الجزء الأول 283 ص ؛ 24 سم . (8)

ابن الصلاح ، عثمان بن عبد الرحمن . أدب المفتي والمستفتي ؛ دراسة وتحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر — المدينة المنورة : مكتبة العلوم والحكم ، 1407 هـ ـ 215 ص ؛ 24 سم (9)

إقبال ، محمد

سهيل ، محمد إقبال . إقبال والأمة الإسلامية — الرياض — جدة : وحدة التعليم بسفارة جمهورية باكستان الإسلامية ، 1407 هـ 1986م . 28 ص ؛ 24 سم . (10)

عبد الرحمن ، خليل الرحمن . إقبال وقضايا معاصرة — الرياض وجدة : وحدة التعليم بسفارة جمهورية باكستان الإسلامية ، 1407 هـ - 1986 م — 24 ص . (11)

الفضلي ، عبد الهادي . المسؤولية الخلقية في فكر الدكتور محمد إقبال — الرياض — جدة : وحدة التعليم بسفارة جمهورية باكستان الإسلامية ، 1407 هـ - 1986 م — 16 ص ؛ 24 ص. (12)

الاقتصاد الإسلامي

العوضي ، رفعت . الاقتصاد الإسلامي : مصادره في الفقه العام وفي الفقه المالي والاقتصادي وفي كتب الفكر العامة : موضوعه — تطوره . ط ١ — مكة المكرمة : مكتبة الطالب الجامعي ، 1407 هـ - 1986 م 102 ص ؛ 24 سم — (مكتبة الطالب الجامعي ؛ 30) (13)

إمامة الصلاة

الطرهوني ، محمد بن رزق . من أم الناس فليخفف . — الرياض : دار عالم الكتب ، 1407 هـ - 1987 م — 67 ص ؛ 17x24 (سلسلة الرسائل العلمية — 4). (14)

الإمامة العظمى

الدميجي ، عبد الله بن عمر . الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة — الرياض : دار طيبة ، 1407 هـ ، 1987 م — 657 ص ؛ 24 سم — (من قضايا الفكر السياسي الإسلامي في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة) . (15)

انحراف الأحداث

المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب . معالجة الشريعة الإسلامية لمشاكل انحراف الأحداث : أبحاث الندوة العلمية السابعة — الرياض : المركز ، 1407 هـ ـ 393 ص ؛ 24سم . (16)

الأنبياء والرسل

آل سعدى ، عبد الرحمن بن ناصر . الحق الواضح المبين فى شرح توحيد الأنبياء والمرسلين من الكافية الشافية — ط 2 — الدمام : دار ابن القيم ، *1407* هـ ، *1987* م — *123* ص ؛ *20* سم . *(17)*

القطان ، مناع خليل . الحاجة إلى الرسل فى هداية البشرية وبناء المجتمع المسلم — جدة : الدار السعودية للنشر : *1407* هـ ، *1987* م — *137*ص ؛ *20* سم . *(18)*

البابية والبهائية

السامرائى ، قاسم . الأصول التاريخية لنحلة البابية والبهائية ، دراسة فى أصولهما العقدية — الرياض : دار أمية ، *1407* هـ — *62* ص . *(19)*

البنوك الإسلامية

عطية ، جمال الدين . البنوك الإسلامية بين الحرية والتنظيم ، التقليد والاجتهاد ، النظرية والتطبيق — كتاب الأمة *-13-* الدوحة — (قطر) : رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ، *(1407-1986)* ص *197*؛ *20*سم *(20)*

التربية الإسلامية

خياط ، محمد جميل . النظرية التربوية فى الإسلام : دراسة تحليلية — مكة المكرمة : المؤلف ، *1407* هـ — *205* ؛ *24*سم . *(21)*

التربية الإسلامية — ببليوجرافيا

عطية ، محى الدين . الفكر التربوى الإسلامى : ببليوجرافيا — الكويت : دار البحوث العلمية ، *1407* هـ ، *1986* م — *158*ص ؛ *24* سم *(22)*

التعليم العالى والمرأة

أحمد ، أنيس . النساء المسلمات والتعليم العالى ، ترجمة مكتب التربية العربى لدول الخليج — الرياض : المكتب ، *1407* هـ *1987* م — *118* ص . *(23)*

التوحيد

الزندانى ، عبد المجيد عزيز . كتاب التوحيد — ط *2* — جدة : دار المجتمع ، *1407* هـ — *3* ج ؛ *24* سم . *(24)*

الجغرافيا

خضر ، عبد العليم عبد الرحمن . المسلمون وعلم الجغرافيا — جدة : مؤسسة المدينة للصحافة والنشر ، *1407* هـ — *243* ص ؛ *24* سم . *(25)*

جناح ، محمد على

سهيل ، محمد إقبال . قالوا عن الزعيم محمد على جناح ـــ جدة والرياض : وحدة التعليم بسفارة جمهورية باكستان الإسلامية ، 1407 هـ ـــ 19 ص . (26)

الحديث النبوى

الآجرى ، محمد بن الحسين . كتاب الأربعين حديثاً ، تحقيق محمود النقراشى السيد على ـــ بريدة : دار العليان ، 1407 هـ ، 1987 م ـــ 239 ص ؛ 17x24 سم. (27)

ابن المبارك ، عبد الله ، مسند الإمام عبد الله بن المبارك ؛ حققه وعلق عليه صبحى البدرى السامرائى ـــ الرياض : مكتبة المعارف ، 1407 هـ ، 1987 م ـــ 186 ص ؛ 24 سم (28)

عجاج ، حمزة محمد صالح . من وصايا الرسول صلى الله عليه وسلم : خمس وخمسون وصية ـــ المدينة المنورة : د . ن ، [1407 هـ] ـــ 125 ص ؛ 17 سم . (29)

الحرب ـ تاريخ

عبد المنعم ، محمد فيصل . تاريخ الحرب فى الإسلام من حرب الفجار إلى ملحمة القتال فى أحد ـــ الرياض : دار أميــة ، 1407 هـ ، 1987 م ـــ 339 ص . (30)

الحسبــة

العريفى ، سعد بن عبد الله . الحسبة والنيابة العامة : ودراسة مقارنة ـــ الرياض : توزيــع ار الــرشد ، 1407 هـــ 120 ص ؛ 24 سم . (31)

الدعوة الإسلامية

مرزوق ، سليمان . الدعوة الإسلامية بين الفردية والجماعية ، إشراف حسين قاسم ـــ الكويت : مكتبة المنار الإسلامية ، 1407 هـ ـــ 1986 م ـــ 218 ص ؛ 24 سم . (32)

الدعوة الإسلامية ـــ تاريخ

المصرى ، جميل عبد الله . تاريخ الدعوة الإسلامية فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين ـــ المدينة المنورة : مكتبة الدار ، 1407 هـ ، 1987 م ـــ 497 ص ؛ 24 سم . (33)

الذهبى ـــ المشتبه

ابن ناصر الدين الدمشقى ، محمد بن أبى بكر . الإعلام بما وقع فى مشتبه الذهبى من الأوهام ؛ دراسة وتحقيق عبد رب النبى محمد ـــ المدينة المنورة : مكتبة العلوم والحكم ،

1407هـ ، 1987 م ــ 560 ص ؛ 24 سم . (34)

الربــا

حماد ، نزيه . أحكام التعامل بالربا بين المسلمين وغير المسلمين فى ظل العلاقات الدولية المعاصرة ــ جدة : مكتبة دار الوفــاء، 1407 هـ ــ 1987 م ــ 55 ص . (35)

الزواج (فقه)

طاحون ، نبيل بن كمال الدين . المحرمات من النساء ــ الرياض : مطابع الفرزدق ، 1407 هـ ،1987 م ــ 133 ص ؛ 24 سم . (36)

السعــادة

ياجن ، مقداد . طريق السعــادة ــ الريــاض : مطابــع البكيريــة ، 1407 هـ ــ 1987 م ــ 71 ص ؛ 24x17. (37)

السيرة النبوية

المالكى ، محمد علوى . محمد الإنسان الكامل ﷺ ، ط ٤ ــ جدة : دار الشروق ، 1407 هـ ــ 341 ص ؛ 17x24. (38)

الميسر ، محمد سيد أحمد . الرسول والوحى ــ دمشق ؛ بيروت : دار ابن كثير ؛ المدينة المنورة : مكتبة دار التراث ، 1407 هـ ، 1987 م ــ 340 ص ؛ 24 سم ــ (فلسفة السيرة) . (39)

الشبــاب

عبد المحسن ، عبد الله حسن . أسباب ضياع الشبــاب فى المجتمعــات الإسلامية ــ الرياض : توزيع مكتبة أسامــة ، 1407 هـ ــ 96 ص ؛ 24 سم . (40)

صلاة التراويح

سالم ، عطية محمد . التراويح : أكثر من ألف عام فى مسجد النبى عليه الصلاة والسلام ــ ط ١ ــ المدينة المنورة : مكتبــة دار التــراث، 1407 هـ ــ 1987 م ــ 196 ص ؛ 20 سم (الرسائــل المدنيــة ؛ ١). (41)

الصيام والصحة

الأحمرى ، سعيد بن عبد الرحمن . صوموا تصحوا : دارسة علمية لفوائــد الصيام الصحية ــ الرياض : مكتبة المعارف ، 1407 هـ ــ 112 ص ، 14x20 سم . (42)

الطب الروحانى

ابن الجوزى ، عبد الرحمن بن على . الطب الروحانى ؛ دراسة وتحقيق وتعليق مصطفى عاشور ــ الرياض : مكتبة

الساعي ؛ القاهرة : مكتبة القرآن ، إيداع 1987 م ــ 80 ص . (43)

الطب العربي

محمد ، محمود الحاج قاسم . الطب عند العرب والمسلمين : تاريخ ومساهمات ــ جدة : الدار السعودية للنشر ، 1407 هـ ، 1987 م ــ 359 ص . (44)

العالم الإسلامي

القضماني ، محيي الدين حسن . قضايا هامة في حاضر العالم الإسلامي . ــ بيروت : المكتب الإسلامي ، 1407 هـ ــ 1986 م . ــ 206 ص ، 24 سم . (45)

العقيده الاسلامية

الجزائري ، أبو بكر . عقيدة المؤمن . ــ ط 5 . ــ جدة : دار الشروق ، 1407 هـ ، 1987 م . ــ 502 ص ؛ 25 سم . (46)

المدخلي ، زيد بن محمد . الحياة في ظل العقيدة الإسلامية . ــ جازان : نادي جازان الأدبي ، 1407 هـ ــ 1986 م . ــ 111 ص ؛ 14x20 (47)

العلم التجريبي

الدسوقي ، فاروق أحمد . الإسلام والعلم التجريبي ــ بيروت : المكتب الإسلامي ؛ الرياض : مكتبة الخاني ، 1407 هـ ــ 84 ص ؛ 24 سم . (48)

العلمانية

العرمابي ، محمد زين الهادي . نشأة العلمانية ودخولها إلى المجتمع الإسلامي ــ الرياض : دار العاصمة ، 1407 هـ ــ ١٤١ ص ؛ 24 سم . (49)

علي بن أبي طالب

مغربي ، محمد علي ، علي بن أبي طالب والحسن بن علي ــ جدة : المؤلف ، 1407 هـ ــ 1986 م ؛ 545 ص ــ 17x24 . (50)

الغزو الفكري والخلقي

المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب . طرق إحكام الرقابة على وسائل الغزو الفكري والخلقي : موضوعات الدورة التدريبية السابعة ــ الرياض : المركز ، 1407 هـ ــ 2 ج ؛ 24 سم . (51)

الغناء والمعازف

ابن رجب ، عبد الرحمن بن أحمد ، ت 795 هـ . نزهة الأسماع في مسألة السماع « أحكام الغناء والمعازف » ؛ تحقيق الوليد بن عبد الرحمن الفريان ــ ط 1 ــ الرياض :

دار طيبة ، 1407 هـ ، 1986 م ــ 124 ص ؛ 20 سم . (52)

قتال البغاة

الماوردى ، على بن محمد بن حبيب . قتال أهل البغى من الحاوى الكبير ، تحقيق إبراهيم بن على صندقجى ــ المدينة المنورة : المحقق ، 1407 هـ ــ 264 ص ؛ 17x24 سم . (53)

القرآن ــ ألفاظ

ابن الجوزى ، أبو الفرج عبد الرحمن . تذكرة الأريب فى تفسير الغريب ، تحقيق على حسين البواب ــ الرياض ، مكتبة المعارف ، 1407 هـ ــ 1986 م ــ 2 ج ص 355 + 48 ص ؛ 17X24 (54)

القرآن ــ تشبيهات

ابن ناقيا ، عبد الله بن الحسين ، ت ٤٨٥ هـ . كتاب الجمان فى تشبيهات القرآن ؛ تحقيق وضبط ومراجعة محمود حسن أبو ناجى الشيبانى ــ الرياض : المحقق ، 1407 هـ ، 1987 م ــ ٤١٢ ص ؛ 25 سم . (55)

القرآن ــ تفسير

ابن رجب الحنبلى ، عبد الرحمن بن أحمد . تفسير سورة النصر ، تحقيق الدكتور حسن ضياء الدين عتر ــ بيروت : دار البشائر ، ط 2 ، 1987 ــ 120 ص . (56)

الجزائرى ، أبو بكر جابر . أيسر التفاسير لكلام العلى الكبير ــ ط 2 ، منقحة ــ [د . م : د . ن] ، 1407 هـ ، 1987 م (جدة : راسم للدعاية والإعلان) ــ 4 مج ؛ 25 سم . (57)

الرومى ، فهد بن عبد الرحمن . اتجاهات التفسير فى القرن الرابع عشر ــ الرياض : د . ن ، 1407 هـ 3 جـ ص 1238-861 ص ؛ 24 سم . (58)

السيد على ، محمود النقراشى . مناهج المفسرين من العصر الأول إلى العصر الحديث ــ التفسير بالمأثور ــ القصيم ــ بريدة : مكتبة النهضة ، 1407 هـ ــ 1986 م ــ 219ص ؛ 17x24 . (59)

لحام ، حنان . من هدى سورة لقمان ــ ط 2 ــ الرياض : دار الهدى ، 1407 هـ ــ 1987 م ــ 159 ص (نظرات فى كتاب الله ؛ ٤) . (60)

القرضاوى ــ الحلال والحرام

آل فوزان ، صالح بن فوزان . الإعلام بنقد كتاب الحلال والحرام ط ٥ ــ

الريـــاض : مكتبـــة المعـــارف ، 1407 هـ ـــ 1986 م ـ 123 ص ؛ 14x20. (61)

القواعد الفقهية

الأهدل ، إبراهيم بن محمد . الأقمار المضيئة شرح القواعد الفقهية ـــ جدة : مكتبـــــــة جدة ، 1407 هـ ـــ 1986 م ـــ 300 ص ؛ 24 سم . (62)

الكيمياء

الشيكل ، على جمعان . الكيميـــاء فى الحضارة الإسلامية ـــ صنعـــاء : مكتبة الجيل الجديد ، 1987 . (63)

محاسبة النفس

ابن أبى الدنيا ، عبد الله بن محمد . محاسبة النـــفس ـــ الريـــاض : مكتبـــة الساعى ؛ القاهرة : مكتبة القرآن ، إيداع 1987 م ـــ 96 ص . (64)

المذاهب الاقتصادية

كال ، يوسف ، الإسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة ـــ المنصورة : دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، 1407 هـ ـــ 1986 م ـــ 235 ص . (65)

المرأة والعمل

البار ، محمد على . عمل المرأة فى الميزان ـــ ط 3 ـــ جدة : الدار السعوديـــة للـــــنشر ، 1407 هـ ـــ 1987 م ، 239 ص ـــ 24 سم (66)

المسعودى ـ التاريخ

السويكت ، سليمان بن عبد الله المُديد . منهج المسعودى فى كتابه التاريخ . ـ الرياض : المؤلف ، توزيع مؤسسة الجريسى للتوزيع والاعلان ، 1407 هـ ـ 1986 م ، 484 ص ـ 24 سم (67)

المعتزلة والسنة

حسين ، أبو لبابة . موقف المعتزلة من السنة النبوية ومواطن انحرافهم عنها ـ ط 2 ـ الريـــاض : دار اللـــــواء ، 1407 هـ ـ 1986 م ، 183 ص (68)

مكة المكرمة

السريانى ، محمد محمود . مكة المكرمة : دراسة فى التـــغير السكـــانى ١٣٩٤ - ١٤٠٣ هـ ـــ مكـــة المكرمة : نادى مكة الثقافى الأدبى ، 1407 هـ ـــ 1986 م ـ 140 ص ؛ 24 سم . (69)

الفاكهى ، محمد بن إسحق . أخبار مكة فى قديم الدهر وحديثه ، دراسة وتحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش ـــ مكـة المكرمـة : مكتبـة

ومطبعة النهضة الحديثة ، 1407 هـ — 1986 م — الجزء الأول 491 ص ؛ 17x24 . (70)

وزارة الإعلام . ماذا حدث فى مكة المكرمة : القصة الكاملة للفتنة الخمينية فى رحاب الحرم : حقائق ووثائق ، ذى الحجة (الجمعة)— 1407 هـ — الرياض : وزارة الإعلام — 263 ص ؛ 24 سم . (71)

الموالاة والمعاداة

الجلعود ، محماس بن عبد الله . الموالاة والمعاداة فى الشريعة الإسلامية — الرياض : المؤلف ، 1407 هـ — 1987 م — 2 مج : 1016 ص ؛ 25 سم . (72)

ندوة النظم الإسلامية

مكتب التربية العربى لدول الخليج . وقائع ندوة النظم الإسلامية (أبو ظبى ١٨ - ٢٠ صفر ١٤٠٥ هـ / ١١ - ١٣ نوفمبر ١٩٨٤ م) .. الرياض : المكتب ، 1407 هـ — 1987 م ، 2 جـ ، 789 ص . (73)

النصرانية

مناظرة بين الإسلام والنصرانية لمناقشة العقيدة الدينية بين مجموعة من رجال الفكر من الديانتين الإسلامية والنصرانية — الرياض : الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ، 1407 هـ — 1987 م — 528 ص ؛ 24 سم . (74)

أطروحات

الأعيان والمنافع المشتركة (فقه)

محمد ، شرف الدين . الأعيان والمنافع المشتركة فى الشريعة الإسلامية — مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، 1407 هـ — 1986 م — ماجستير [إشراف : د . محمد سعيد الحارثى] . (75)

الجهاد — تاريخ

المزروع ، وفاء عبد الله بن سليمان . جهاد المسلمين خلف جبال البرتات من القرن الأول إلى القرن الخامس الهجرى — مكة المكرمة : الدراسات العليا التاريخية والحضارية بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى 1407 هـ — 1986 هـ — دكتوراه . [إشراف عبد الرحمن فهمى محمد] (76)

الحجْر (فقه)

القحطانى ، بدرية بنت مصلح . أسباب الحجر فى الفقه الإسلامى — الرياض : قسم الدراسات الإسلامية

بكلية التربية للبنات الرئاسة العامة لتعليم البنات ، 1407 هـ ــ جزء من متطلبات الحصول على الماجستير ــ 234 . [إشراف جمال الدين إبراهيم دسوقى ونادية مرسال عبد الله] (77)

الحديث النبوى

البسام ، لولوة عبد الله . تحقيق كتاب التنكيت والإفادة فى تخريج أحاديث خاتمة سفر السعادة لمحمد بن همات زاده الدمشقى (ت ١١٧٥ هـ) ــ الرياض : كلية التربية للبنات ــ الأقسام الأدبيــــة ، 1407 هـ ، 502ص ــ ماجستير (78)

سلامة ، سالم أحمد . دراسة وتحقيق وتخريج الجزء التاسع من الإحسان فى تقريب صحيح ابن حبان ــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القــرى ، 1407 هـ ــ دكتــــوراه ــ 2 مج :889 ص . [إشراف السيد محمد الحكيم]. (79)

الزواج (فقه)

الأهدل ، عبد الرحمن بن عبد الرحمن شميلة . تحقيق ودراسة كتاب النكاح من الحاوي الكبير للماوردي . ــ مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، 1407هـ ، 1987م . ــ دكتوراه . ــ 4 مج : 1523 ص . [إشراف يوسف عبد الهادى الشال] (80)

الصغير (فقه)

السعيد ، عبد العزيز بن فهد بن زيد . أحكام الصغير المميز في الشريعة الإسلامية . ــ الرياض : المعهد العالي للقضاء ، 1407هـ . ــ دكتوراه . ــ [إشراف د. عبد العزيز بن عبد المنعم] . (81)

القرآن إعجاز

بسيونى ، سميرة بنت محمد سعيد . أبو عبيدة والتفكير البلاغى فى كتاب « إعجاز القرآن » ــ الرياض : قسم اللغة العربية وآدابها بكلية التربية للبنات الرئاسة العامة لتعليم البنــات ، 1407 هـ ، 1987 م . جزء من متطلبات الحصول على الماجستير 476 ص [إشراف فرج كامـــل أحمد سليم] (82)

القرآن – تفسير

الجدعان ، منور عبد الله . الدخيل فى تفسير القرآن الكريم المسمى بالسراج المنير للخطيب الشربينى من أول سورة يوسف إلى آخر القرآن : عرض ودراسة .. الرياض : قسم الدراسات الإسلامية بكلية التربية للبنات الرئاسة العامة لتعليم البنــات ، 1407 هـ ، 1987م .. جزء من متطلبــات الحصول على درجــة الماجستير تخصص التفسير وعلوم القرآن . – 149 ص . [إشراف محمد بكر إسماعيل] (83)

الكبيسى ، عيادة أيوب . دراسة وتحقيق وتخريج تفسير سورتى الأنفال والتوبة من تفسير القرآن العظيم مسنداً عن الرسول ﷺ والصحابة والتابعين للإمام الرازى . مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى ، 1407هـ ، 1987م . دكتوراه . [إشراف أحمد محمد نور سيف] . (84)

بحوث

الإحصاء والطب

سليمان ، محمد على إبراهيم . علم الإحصاء بين الشريعة والطب .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة) (85)

تجارة الأعضاء

مسلم ، فقى . تجارة الأعضاء فى الشريعة الإسلامية .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة) (86)

التربية الإسلامية – مؤتمرات

فقى ، سيد على . مشاكل تطبيق توصيات المؤتمرات الأربعة السابقة واقتراح الحلول .
فى المؤتمر العالمى الخامس للتربية الإسلامية (1987 : القاهرة) (87)

التعليم – مصر والسعودية

نعيم ، خالد محمد . التعاون المصرى السعودى فى مجال التعليم (1930 - 1952) . – 28 ص فى ندوة العلاقات المصرية السعودية فى النصف الأول من القرن العشرين (1987 : الزقاريق) (88)

التعليم والمسجد

زيدان ، همام . إحياء الدور التعليمى للمسجد .
فى المؤتمر العالمى الخامس للتربية الإسلامية (1987 : القاهرة) (89)

تغير الجنس

داوُد ، عبد الوهاب عبد الكريم . تغير الجنس وملاحظات وتعليق .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة) (90)

الثقافة – مصر والسعودية

برج ، محمد عبد الرحمن . دراسة لبعض أوجه التعاون الثقافى بين مصر والمملكة العربية السعودية على عهد الملك/ عبد العزيز . – 11 ص .
فى ندوة العلاقات المصرية السعودية فى النصف الأول من القرن العشرين (1987 : الزقازيق) (91)

جهاز الإنعاش

مدكور ، مختار . جهاز الإنعاش بين الطب والشريعة .

فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (*1987* : القاهرة) *(92)*

دارون

شعراوى ، عبد الجليل . من الإرشادات الهادية فى القرآن الكريم وإسقاط نظرية دوران .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (*1987* : القاهرة) *(93)*

السعودية - تاريخ

بيومى ، زكريا سليمان ، موقف الصحافة فى مصر من ضم عبد العزيز ابن سعود للحجاز . - *18* ص .
فى ندوة العلاقات المصرية السعودية فى النصف الأول من القرن العشرين (*1987*م : الزقازيق) *(94)*

رفعت ، عصام ، الملك عبد العزيز آل سعود على ضفاف النيل ؛ دراسة فى العلاقات المصرية السعودية فى إطار المناخ العربى والدولى . - *23* ص .
فى ندوة العلاقات المصرية السعودية فى النصف الأول من القرن العشرين (*1987*م : الزقازيق) *(95)*

عزباوى ، عبد الله محمد . موقف مصر من ضم ابن سعود للحجاز - *1924* *1926* . - *14* ص .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (*1987* : الزقازيق) *(96)*

السمنة

حتحوت ، محمد حافظ . تحديد السعرات الحرارية والسمنة .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (*1987* : القاهرة) *(97)*

السياسات الخارجية

عثمان ، محمد فتحى . السياسة الخارجية للدولة الإسلامية المعاصرة عند الملك عبد العزيز بين مبدأى الاستقلال الوطنى والوحدة الإسلامية . - *5* ص .
فى ندوة العلاقات المصرية السعودية فى النصف الأول من القرن العشرين (*1987*م : الزقازيق) *(98)*

الطب العربى

الثامرى ، داوُد مزيان . الطب العربى الإسلامى .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (*1987* : القاهرة) *(99)*

الطب والشريعة

الحايك ، سيمون . الطب والشريعة .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (*1987* : القاهرة) *(100)*

الطب والشريعة

الحديدى ، خالد . أثر الأحكام الشريعة على تطور العلوم الطبية .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن

الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة) (101)

حسنى ، عبد الرحيم صدقى محمد . أخطاء الأطباء بين الشريعة الإسلامية والقانون .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة) (102)

عبد الآخر ، أحمد أبو الوفا . رؤيه إسلامية لبعض المخالفات الطبية .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة) (103)

الطبيب المسلم

رسلان ، عادل عبد المجيد . القيم الروحية والخلقية وأثرها فى تكوين الطبيب المسلم .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة) (104)

محمد ، محمد عبد الجواد . الطبيب المسلم بين أحكام القانون الوضعى وأحكام الشريعة الإسلامية .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : الزقازيق) (105)

العالم الإسلامى

السمان ، محمد عبد الله . أحوال العالم الإسلامى المعاصر – الملك عبد العزيز آل سعود . – 28 ص .
فى ندوة العلاقات المصرية السعودية فى النصف الأول من القرن العشرين (1987م : الزقازيق) (106)

علم الجنس

الحديدى ، خالد . أثر الأحكام الشرعية على تطور العلوم الطبية (علم الجنس) .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة) (107)

العلم والمجتمع

عروة ، أحمد . تحديات علمية وآفاق اجتماعية .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة) (108)

العلوم الصحية

عوض الكريم ، سوسن مصطفى . أثر الإسلام على منهجية البحث فى العلوم السلوكية فى مجال الصحة ، 6 ص . فى اللقاء العالمى الرابع عن قضايا المنهجية والعلوم السلوكية (1987 : الخرطوم) (109)

الفكر الإسلامى

الكتانى ، محمد إبراهيم . ملاحظات حول مساهمة المغرب فى تجديد الفكر الإسلامى .
فى ندوة تجديد الفكر الإسلامى (1987 : الدار البيضاء) (110)

القرار المكين

نور الدين ، فيصل إبراهيم زاهر . القرار المكين .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة) (111)

المخدرات

الصياد ، إبراهيم عبد الحميد . القنب الهندى (الحشيش) بين الطب والدين .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة) (112)

مقالات

الإباضية

نبيل ، مصطفى . البحث عن الإباضية : فى الجزر والواحات والأطراف البعيدة . ــ الهلال ــ س 94 (جمادى الأول ــ 1407 هـ = يناير ــ 1987 م) ص 74-90 (113)

ابن تيمية

غانم ، حسين . ابن تيمية وقانون تناقص المنفعة ــ الاقتصاد الإسلامى ــ س 6 : ع 68 (رجب 1407 هـ ــ مارس 1987 م) ص 24-29 (114)

ابن تيمية ــ الاحتكار

غانم ، حسين ، ابن تيمية والتحليل الاقتصادى للاحتكار ــ الاقتصاد الإسلامى ــ س 6 : ع 70 (رمضان 1407 هـ ــ مايو 1987 م) ص 36-40 (115)

ابن تيمية ــ العقل والنقل

يتيم ، محمد ، ابن تيمية ومسألة العقل والنقل . ــ الفرقان ــ س 3 : ع 8 (رجب ــ شعبان 1407 هـ/ مارس أبريل 1987 م) ص 16—24 (116)

ابن جماعة ــ التربية

محجوب ، عباس . ابن جماعة وآراؤه فى التربية وطرق التدريس ــ الوعى الإسلامى ــ س 23 ع 269 (جمادى الأولى 1407 هـ ــ يناير 1987 م) ص .36-44 (117)

ابن حزم ــ الزكاة والصدقة

محمد ، عبد العظيم جعفر ، أهمية الزكاة ومفهوم الصدقة عند ابن حزم . ــ الوعى الإسلامى ــ س 23 . ع 271 (رجب 1407 هـ ــ مارس 1987 م) ص 23—27 (118)

ابن قدامة ــ البرهان

الفنيسان ، سعود بن عبد الله . تحقيق كتاب البرهان فى بيان القرآن لعبد الله بن أحمد بن قدامة ــ البحوث الإسلامية ــ ع 19 (رجب . شعبان . رمضان . شوال 1407 هـ) ص 189—284 (119)

الاجتهاد ــ أصول فقه

فرج ، محمد سليمان . الاجتهاد والتقليد فى العصر الحاضر . ــ منار الإسلام ــ

س 12 : ع 6 (جمادى الآخرة 1407 هـ ـ فبراير 1987 م)
ص 22—29 (120

مدكور ، محمد سلام ، أهمية استثمار الخطط المنهجية فى عملية الاجتهاد ـ الدراسات الإسلامية . ـ مج 22 : ع 1 (ربيع الثانى ـ جمادى الثانى 1407 هـ / يناير ـ مارس 1987 م)
ص 5—26 (121)

الأدب الإسلامي

المنانى ، عبد الله ـ مجالات الإبداع فى الأدب الإسلامى الحديث والمعاصر . ـ الفرقان . ـ س 3 : ع 8 (رجب ـ شعبان 1407 هـ / مارس ـ ابريل 1987 م) ص :
41—34. (122)

الأدوية (فقه)

السنبهلى ، محمد برهان الدين . حكم الشريعة الإسلامية فى التداوى بالأشياء النجسة ودم الإنسان ـ البعث الإسلامى . ـ مج 32 : ع 1 (رمضان 1407 هـ ـ مايو 1987 م) ص .62—73 (123)

الأسرة

الندوى ، محمد الرابع الحسنى الندوى . وحدات الحياة الاجتماعية والأسر . ـ البعث الإسلامى . ـ مج 32 : ع 1 (رمضان 1407 هـ ـ مايو 1987 م) ص 80—87 (124)

أفريقيا ـ تعليم

بيومى ، محمود . التعليم العربى والإسلامى فى القارة الأفريقية . ـ الوعى الإسلامى . ـ س 23 : ع 270 (جمادى الآخرة 1407 هـ ـ فبراير 1987 م) ص 52—67 (125)

الأمية

بن فدور ، بده مكى . الإسلام .. قاد أول حملة ضد الأمية فى التاريخ ! ـ منار الإسلام . ـ س 12 ع 1 (المحرم 1407 هـ ـ سبتمبر 1986 م) ص 86—95 . (126)

الإنتاج

محمد ، محمد عبد الهادى . قضايا الإنتاج من منطلق المعتقدات الإسلامية . ـ الوعى الإسلامى . ـ س 23 . ع 271 (رجب 1407 هـ ـ مارس 1987 م) ص 42-47 (127)

الأندلس

فوزى ، فاروق عمر . من مظاهر الحركة الشعوبية فى الأندلس ـ الرسالة الإسلامية ـ س 20 . ع 196—197 (ذو الحجة 1406 ـ محرم 1407 هـ ـ أغسطس ـ سبتمبر 1986 م) ص 125-143 . (128)

الإنسان

الندوى ، محمد الرابع الحسنى . الطبعية الاجتماعية للإنسان ـ 2 . ـ البعث الإسلامى ـ مج 31 ع 10 (رجب 1407 هـ ـ مارس 1987 م)
ص 24-33 (129)

أهل الذمة

العوا ، محمد سليم . النظام الإسلامي ووضع غير المسلمين ـ الحوار ـ س 2 : ع 5 (1407 هـ ـ 1987 م) ص 41-57 (130)

البحث الاجتماعي

عصار ، خير الله . محاولة بناء نماذج منطقية إسلامية للبحث الاجتماعي ـ مجلة العلوم الاجتماعية . مج 15 : ع 1 (ربيع 1987) ص 43-68 (131)

البحث الفقهي

الدسوقي ، محمد . مرض خطير يغزو البحوث الفقهية المعاصرة ـ الهلال ـ س 94 (جمادى الأول ـ 1407 هـ ـ يناير ـ 1987 م) ص 148-153 . (132)

البنوك الإسلامية

قاسم ، قاسم محمد . المستندات والتوثيق فى البنوك الإسلامية ـ الاقتصاد الإسلامي ـ س 6 : ع 70 (رمضان 1407 هـ ـ مايو 1987 م) ص 41-45 . (133)

المصرى ، رفيق . توزيع الأرباح بين المساهمين والمودعين فى المصارف الإسلامية ـ الوعى الإسلامى . ـ س 23 : ع 270 (جمادى الآخرة 1407 هـ ـ فبراير 1987 م) ص 38—45 . (134)

التأمين

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء . التأمين ـ البحوث الإسلامية ـ ع 19 (رجب ـ شعبان ـ رمضان ـ شوال 1407 هـ) ص 17-133 (135)

الندوى ، محمد صدر الحسن ، التأمين فى الاقتصاد الإسلامى ـ البعث الإسلامى ـ مج 31 : ع 10 (رجب 1904 هـ ـ مارس 1987 م) ص 52 ـ 59 ، مج 32 : ع 1 (رمضان 1407 هـ ـ مايو 1987 م) ص 56-61 (136)

التجارة ـ تاريخ

بيضون ، إبراهيم . التجارة فى المدينة ـ 1 المنطلق ـ ع 33 (ذى القعدة 1407 هـ ـ يونيو 1987 م) ص 34-49 . (137)

تحقيق النصوص

الرامهرمزى . دليل المحقق للنص العربى ـ 8 المحدث الفاصل للرامهرمزى ـ البصائر ـ س : ع 9 (1987م) ص 129-184 . (138)

التراث

أمين ، حسين أحمد . حول أزمة تعاملنا مع التراث العربى ـ الهلال ـ س 94 : ع 3 (رجب 1407 هـ ـ مارس 1987 م) ص 21—25 (139)

شاكر ، زهير على . الحوار الناقص وأزمة

تعاملنا مع التراث . الهلال ـ س 94 : ع 4 (شعبان 1407 هـ ـ أبريل 1987 م) ص 115-121 (140)

التصوف

الشناوى ، السيد فهمي . الطريقة الصوفية والعلمنة . البعث الإسلامي . ـ مج 31 : ع 8 (جمادى الأولى 1407 هـ = يناير 1987 م) ص 26—32 (141)

الندوى ، سلمان الحسينى . دراسة موضوعية حول مصطلح « التصوف » . ـ البعث الإسلامى ـ مج 31 . ع 7 (ربيع الثانى 1407 م ـ ديسمبر 1986 م ـ يناير 1987 م) ص 64—77 . (142)

التقويم الهجرى

النعيمى ، حميد مجول ، سمير سليم محمد رؤوف ، عبد الستار محمد خضر . الطرق العلمية لتحديد بدايات الأشهر العربية والمناسبات الدينية ـ الرسالة الإسلامية ـ س 20 : ع 203 (رمضان 1407 هـ ـ آيار 1987 م) ص 39—60 . (143)

الثورة الإيرانية

عماره ، محمد . الجماعات الإسلامية ونموذج الثورة الإيرانية . ـ الهلال ـ س 94 (جمادى الأولى ـ 1407 هـ = يناير 1987 م) ص 42—45. (144)

الجامعات الإسلامية ـ مؤتمرات

دور الجامعات الإسلامية فى تكوين الدعاة (وقائع المؤتمر الذى عقد بالقاهرة فى ٢٠ – ٢٤ شعبان ١٤٠٧ هـ) ـ الرابطة ـ س 25 : ع 269 (ذو الحجة 1407 هـ ـ أغسطس 1987) ص 30—36 . (145)

الجرائم الاقتصادية

إدريس ، إبراهيم حسن . الفساد والجرائم الاقتصادية ـ الفكر الإسلامى ـ س 2 : ع 3 (جمادى الأولى 1407 هـ ـ 1987 م) ص 124—142 . (146)

الجغرافية

عيسى ، صلاح عبد الجابر . حول منهج جغرافية الإسلام ـ الدارة ـ السنة 12 : ع 4 (رجب 1407 هـ ـ مارس 1987 م) ص 258—280 . (147)

الحركة الإسلامية

أبو المجد ، أحمد كمال ، العمل الإسلامى ومسألة ترتيب الأولويات ـ العربى . ـ س 30 : ع 342 (مايو 1987 م) ص 18—22 . (148)

الغنوشى ، راشد ـ قادة الحركة الإسلامية المعاصرة ؛ البنا ـ المودودى ـ الخمينى ـ المنتقى ـ مج 3 - 10 ، 11 ع2 ، 3 (1407 هـ ـ 1987 م) ص 75—93 (149)

الحضارة الإسلامية

أبو ريدة ، محمد عبد الهادى . الحضارة الإسلامية أسسها الدينية ومميزاتها ومكانها بين الحضارات العالمية . — الهداية . — س 10 : ع 111 (جمادى الأولى 1407 هـ — يناير 1987 م) ص 18—37 . (150)

الخلافة

محمود ، خالد . مفهوم « الخليفة » وشروطه وصفاته وواجباته وحقوقه على ضوء الكتاب والسنة وآراء العلماء الكبار — الدراسات الإسلامية — مج 21 : ع 4 (محرم — ربيعان 1407 هـ — أكتوبر — ديسمبر 1986 م) ص 23-50 (151)

الخليج العربى — تاريخ

تمام ، تمام همام . المنظور التاريخى لسياسة محمد على تجاه الخليج العربى . الوثيقة . س 5 : ع 10 (1987/ 1-1407/5) ص 40—96 . — [دراسة وثائقية وتحليلة] (152)

الديون الخارجية

خرابشة ، عيد عبد الحميد . معالجة مشكلة الديون الخارجية مشروعة بالحل الإسلامى — الاقتصاد الإسلامى — س 6 : ع 66 (جمادى الأولى 1407 هـ — يناير 1987 م) ص 10—13 . (153)

السببية

عواد ، محمد أحمد . مفهوم السببية عند مفكرى الإسلام . — الفيصل . — س 10 . ع 118 (ربيع الآخر 1407 هـ — ديسمبر 1986 م) ص 99—103 . (154)

السلفية

الجابرى ، إدريس . السلفية والسلفية المضادة — الفرقان — س 3 : ع 8 (رجب — شعبان 1407 هـ / مارس — أبريل 1987 م) ص 15—32 (155)

السنة (أصول فقه)

الترتورى ، حسين مطاوع . مباحث السنة عند الأصوليين — البحوث الإسلامية — ع 20 (ذو القعدة — ذو الحجة 1407 هـ — محرم — صفر 1408 هـ) ص 233—286 (156)

السودان — اقتصاديات

الفكر الإسلامى ومشكلات الاقتصاد السودانى — الفكر الإسلامى — س 2 : ع 3 (جمادى الأولى 1407 هـ — يناير 1987 م) ص 143—149 (157)

سيد قطب — مستقبل الثقافة

على ، سعيد إسماعيل — سيد قطب يرد على كتاب مستقبل الثقافة فى مصر — الهلال . — س 94 (صفر —

1407 هـ ـــ نوفـــــمبر 1986)
ص 52—59 . (158)

السيرة النبوية

وثيقة دستور دولة النبى فى المدينة ـ الحوار ـ س 1 ع 4 (1407 هـ ـ 1987/1986 م) ص 177—186
(159)

الشعر والدعوة

أبو عاطف ، محمد ، الشعر .. فى مواكبة الدعوة ـ الهداية . ـ س 10 . ع 109 (ربيـــع أول 1407 هـ ـ نوفمبر 1986 م) ص 74-78
(160)

الشعر والصحوة

الأميرى ، عمر بهاء الديـن ، الشعـر الإسلامـى والصحـوة العلـل والأدوية ـ منار الإسلام ـ س 12 : ع 6 (جمادى الآخرة 1407 هـ ـ فبراير 1987 م) ص 86—95 (161)

الصحوة

القرضاوى ، يوسف . الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربى ؛ الصحوة حقيقة واقعة . ـ الهداية . ـ س 10 : ع 105 (رمضان 1407 هـ ـ مايـــو 1987 م)
ص 66—81 (162)

الصليبية والصهيونية

كيلانى ، هيثم . الصليبية والصهيونية ـ تاريخ العرب والعالم . ـ س 9 : ع 106/105 (ذو القعـدة ـ ذو الحجة 1407 هـ ـ يوليو ـ أغسطس 1987 م) ص 48—69 (163)

مصطفى شاكر . من الغزو الصليبى إلى الغزو الصهيونى وبالعكس . ـ تاريخ العـرب والعـالم . ـ س 9 : ع 106/105 (ذو القعـدة ـ ذو الحجـة 1407 هـ / يوليـو ـ أغسطس 1987 م) ص 7—23
(164)

الطب الوقائى

محجوب ، محمود أحمد . ملامح الطب الوقـائى فى الإسلام ـ -1- منـار الإسلام . ـ س 12 : ع 10 (شوال 1407 هـ ـ يونيو 1987 م)
ص 78—87 (165)

العالم الإسلامى ـ تاريخ

صالح ، أحمد عزت عثمان . العلاقـات الثقافية فى العالم الإسلامى فى العصور الوسطى . ـ الفيصل . ـ س 10 . ع 116 (صفر 1407 هـ ـ أكتوبر ونوفمبر 1988 م) ص 22-25
(166)

العالم الإسلامى ـ العلوم الإنسانية

الندوى ، محمد الرابع الحسنى . وضعية العلوم الإنسانية فى العالم الإسلامى اليوم فى الجامعات ومراكز البحوث وتأثيرها على الحياة . ـ البعث الإسلامى . ـ مج 31 : ع 6 (ربيع الأول 1407 هـ ـــ نوفـــمبر ـــ

ديسمبر 1986 م) ص 42—54 .
(167)

العرف والفقه

شرب ، أحمد . مساهمة الوثائق البرتغالية فى كتابة تاريخ الغزو البرتغالى لسواحل المغرب والبحر الأحمر والخليج العربى . ــ الوثيقة . ــ س5 : ع10 (1987/1-1907/5) ص 181-14
(168)

الدسوقى ، محمد . منزلة العرف فى البحث الفقهى ــ الوعى الإسلامى . ــ س 23 . ع 269 (جمادى الأولى 1407 هـ ــ يناير 1987 م) ص 52-59 .
(169)

العقلانية

عماره ، محمد . العقلانية الإسلامية ــ العربى ــ س 30 : ع 341 (ابريل 1987) ص 24-27 .
(170)

علم الأحياء

الندوى ، شهاب الدين . علم الأحياء والقرآن الكريم ــ 2 ــ البعث الإسلامى . ــ مج 31 : ع 10 (رجب 1407 هـ ــ مارس 1987 م) ص 34-40
(171)

العلماء والاستعمار

نجف ، عبد الله . الصراع بين العلماء والاستعمار ــ 2ــ المنطلق . ــ ع 33 (ذى القعدة 1407 هـ ــ حزيران 1987 م) ص 63-79 .
(172)

الغزالى ــ الأخلاق

الشناوى ، محمد محروس . أنموذج تهذيب الأخلاق عند الغزالى ومقارنته بأنموذج العلاج السلوكى الحديث . رسالة الخليج العربى . ــ س 7 : ع 22 (1407 هـ ــ 1987 م) ص 133-152
(173)

الغزو الفكرى

عويس ، عبد الحليم . الغزو الفكرى « أسلوب المواجهة وخريطة الخصوم » . ــ البعث الإسلامى . ــ مج 32 : ع 5 (محرم الحرام 1408 هـ ــ سبتمبر 1987 م) ص 17-23
(174)

الفلسفة

الميلى ، محسن . رؤية نقدية للخطاب الفلسفى فى النظريتين المادية والمثالية . ــ المنتقى . ــ مج 3-10،11 : ع 2،3 (1407 هـ ــ 1987 م) ص 95—125
(175)

فلسفة التاريخ

عويس ، عبد الحليم ، معالم الاتجاه الحضارى الإسلامى فى تفسير التاريخ . ــ البعث الإسلامى . ــ مج 31 : ع 8 (جمادى الأول 1407 هـ ــ يناير 1987 م) ص 15—25
(176)

الفقه والتقنين

الكبيسى ، حمد عبيد الله . الفقه الإسلامى والتقنين . ــ الرسالة الإسلامية . ــ س 20 . ع 196-197 (ذو الحجة 1406 ــ محرم 1407 هـ أغسطس ــ سبتمبر 1986 م) ص 144—154
(177)

القرآن ــ ترجمة

الندوى ، عبد الله عباس . ترجمات معانى القرآن الكريم ومذاهب المنحرفين فى الترجمة والتفسير ــ 3,2 ــ البعث الإسلامى ــ مج 31 : ع 10 (رجب 1407 هـ ــ مارس 1987 م) ص 41—51 ، مج 32 : ع 1 (رمضان 1407 هـ ــ مايو 1987 م) ص 74—79
(178)

القرامطة

أبو عزة ، عبد الله . تطور علاقة القرامضة بالسلطة العباسية . ــ الوثيقة . ــ س 5 : ع 10 (1407/5—1987/1) ص 97—111
(179)

القضاء

الدريب ، سعود بن سعد . القضاء والحكم بشريعة الإسلام بين توحيد المشرّع ومتابعة المبلغ ــ البحوث الإسلامية . ــ ع 19 (رجب . شعبان . رمضان . شوال 1407 هـ) ص 171—187
(180)

قضاء المظالم

السيد ، رضوان ، قضاء المظالم ؛ دراسة فى تطور علاقة الدين بالدولة فى التاريخ ــ 2 ــ . ــالفكر الإسلامى ــ س 16 : ع 8 (ذو الحجة 1407 هـ ــ آب 1987 م) ص 49-60
(181)

القضاء والقدر

الرفاعى ، قاسم الشماعى . حرمة الاعتذار بالقضاء والقدر .. الفكر الإسلامى ــ س 15 . ع 9 (محرم 1407 هـ ــ سبتمبر 1986 م) ص 25-30
(182)

القنبلة النووية الصهيونية

حموده ، معالى عبد الحميد . المسلمون والقنبلة النووية الصهيونية . ــ الوعى الإسلامى . ــ س 23 : ع 270 (جمادى الأخرة 1407 هـ ــ فبراير 1987 م)ص 116-124
(183)

القومية والمذهبية

كوثرانى ، وجيه . مسألتان فى تاريخ العمل الإسلامى المعاصر ، القوميات والمذاهب ــ الحوار ــ س 2 : ع 5 (1407 هـ ــ 1987 م) ص 13-40
(184)

الكون

الهاشمى ، محمد يحيى ، نظرة الكون فى القرآن ــ الفكر الإسلامى . ــ

س 15 . ع 11 (ربيــــع الأول 1407 هـ ـ فبرايــر 1986 م) ص 55-63 (185)

مجمع الفقه

مجمع الفقه الإسلامي . وثائق وقرارات المجلس التــأسيسي والمؤتمر الأول للمجمــع . مجلة مجمــع الفقــه الإسلامـــــــى . ـ س 1 : ع 1 (1407 هـ ـ 1987 م) عدد خاص . (186)

محاسبة التكاليف

رفاعي ، سامي نجدى . نحو إطار عام للمحاسبة عن التكاليف فى ضوء الشريعة الإسلامية ـ 3 ـ مفاهيم المحاسبة عن التكاليف . ـ الاقتصاد الإسلامـــــــى . ـ س 6 : ع 70 (رمضان 1407 هـ ـ مايــــــو 1987 م) ص 25—31 (187)

المحاماة

سلمان ، مشهور حسن محمود . المحاماة تاريخها ومشروعيتها ـ الوعــى الإسلامــى . ـ س 23 . ع 266 (صفــر 1407 هـ ـ أكتوبــر 1986 م) ص 110—118 (188)

المخطوطات

الندوى هاشم ، تذكــرة النــوادر من المخطوطات العربية ـ 1 ـ البصائر ـ س ع 9 (1987 م) ص 73—128 (189)

المدرسة الإسلامية

فايد ، على السيد السيد . تأديب المتعلم فى المدرسة الإسلاميــة . ـ الوعــى الإسلامــى . ـ س 23 . ع 266 ـ (صفــر 1407 هـ ـ أكتوبــر 1986 م) ص 100—106 (190)

المسلمون فى ترجو

مع المسلــمين فى توجــو . ـ منــار الإسلام . ـ س 12 : ع 6 (جمادى الآخرة 1407 هـ ـ فبراير 1987 م) ص 42—52 (191)

المسلمون فى فرنسا

الإمام ، فهمــى (الحوار) . المركــز الإسلامى فى باريس . ـ الوعى الإسلامــى . ـ س 23 : ع 270 (جمادى الآخرة 1407 هـ ـ فبراير 1987 م) ص 68—79 . (192)

مصر

مصطفى ، أحمد عبد الرحيم . دور مصر العربى والإسلامى . ـ الهلال . ـ س 94 جمادى الأول ـ 1407 هـ ـ يناير 1987 م) ص 46—53 (193)

المكتبات ـ تاريخ

إبراهيم ، محمد محمد ، مكتبة الأمويين الإسلاميين فى قرطبة وتأثيرهــا الفكــرى فى شعــوب غرب أوروبا . ـ البحوث الإسلاميــة

(الرياض) ع 17 (1407 هـ ـ 1987 م) . (194)

الطنوبى ، صلاح أحمد . المكتبات فى الإسلام . ـ الوعى الإسلامى . ـ س 23 : ع 217 (رجب 1407 هـ ـ مارس 1987 م) ص 48-54 . (195)

المودودى ، أبو الأعلىٰ

عماره ، محمد . المودودى بين التقليد والإنطلاق . الهلال . ـ س 94 : ع 3 (رجب 1407 هـ ـ مارس 1987 م) ص 38-47 . (196)

النظم المالية

أبو صفية ، جاسر . النظام المالى فى القرآن الكريم . ـ البعث الإسلامى . ـ مج 32 : ع 1 (رمضان 1407 هـ ـ مايو 1987 م) ص 48-55 (197)

نفقة المرأة (فقه)

الطريقى ، عبد الله بن عبد المحسن . نفقة المرأة الواجبة على نفسها فى الفقه الإسلامى ـ البحوث الإسلامية . ـ ع 19 (رجب . شعبان . رمضان . شوال 1407 هـ) ص 285—317 (198)

النقود

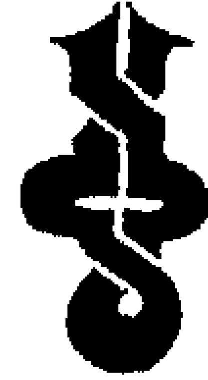
الحريرى ، محمد على بن حسين . أثر تغير قيمة النقود على الالتزامات . ـ النور . ـ س 4 : ع 14 (جمادى الآخرة 1407 هـ ـ فبراير 1987 م) ص 22—27 (199)

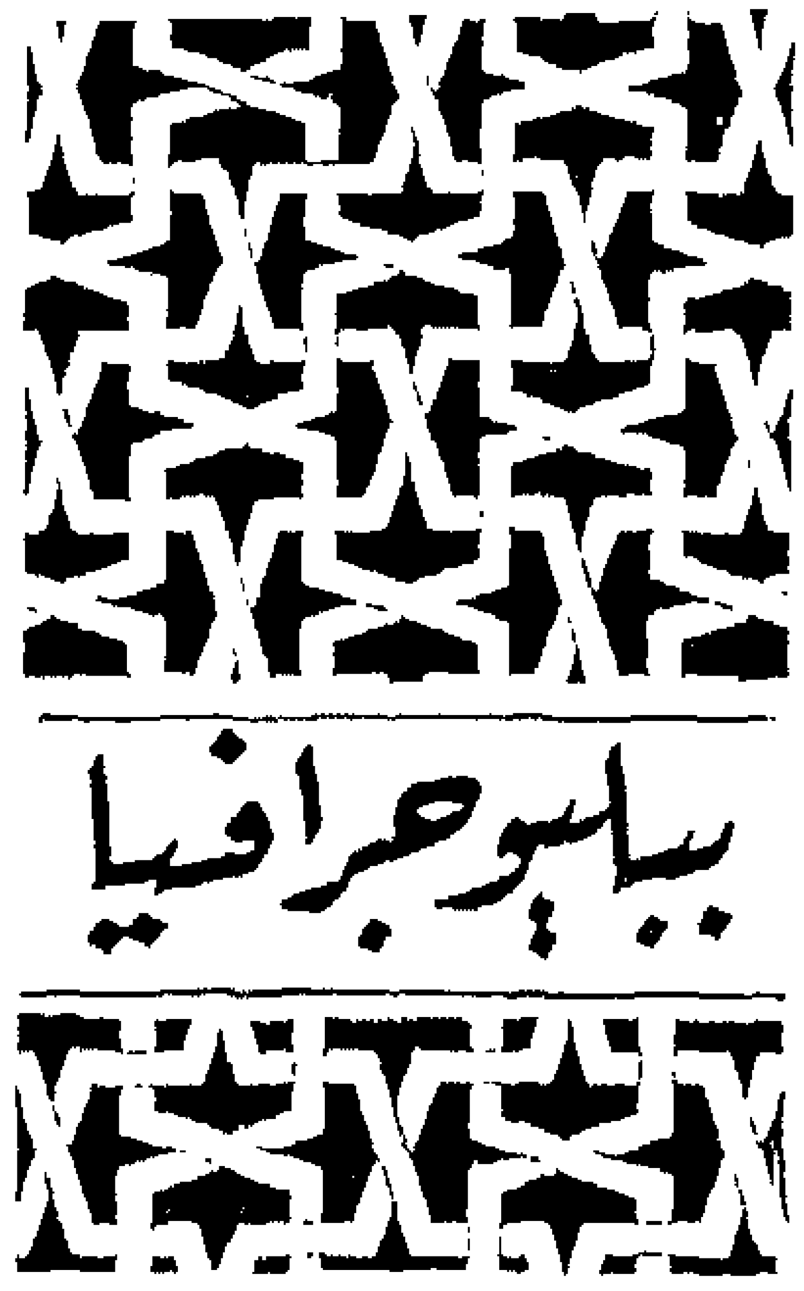
الهجرة

الخولى ، حلمى . الهجرة ضرورة عصرية . ـ منار الإسلام . ـ س 12 . ع 1 (المحرم 1407 هـ ـ سبتمبر 1986 م) ص 26—34 : (200)



فهرس المؤلفين والمشاركين





دليل الباحث

في « المرأة والأسرة في الإسلام » (٢)

عبد الجبار الرفاعى
الحوزة العلمية - قم

التبرج
تحديد النسل
تحديد النسل ـ آثار
منع الحمل
التربية الجنسية
تعدد الزوجات
تعدد زوجات النبى
التفريق بين الزوجين
الحجاب
ـ غض البصر
ـ فلسفة
ـ اللباس والزينة
ـ النقاب
الحجاب والسفور
حقوق الرجل والمرأة

الحمل
الحمل ـ دورة الأرحام
ـ علقة
ـ مضغة
ـ نطفة
الحياة الزوجية
الحياة الزوجية ـ أحكام
ـ حقوق
ـ حقوق وواجبات
ـ القوامة والانفاق
ـ للرسول (ﷺ)
ـ مشكلات
ـ الخطوبة ـ الخلع
ـ الزواج

التبرج

٢١٥ — ابن باز ، عبد العزيز بن عبد الله « **التبرج وخطر مشاركة المرأة للرجل فى ميدان عمله** » . القاهرة : مكتبة السلام ، ١٤٠٠هـ — ١٩٨٠ .

٢١٦ — حرم الدكتور محمد رضا . « **التبرج** » . دمشق : المطبعة التعاونية ، ١٩٥٨ ، ٧٢ ص — النجف الأشرف : مطبعة القضاء ، ط ٥ ، ١٣٨٢ هـ — ١٩٦٢ م ، ٨٠ ص .

٢١٧ — الحلفى ، الشيخ كاظم « **يا ابنتى لماذا هذا التبرج** » . النجف الأشرف مطبعة الغرى الحديثة ، ١٦ ص .

٢١٨ — الشهرستانى ، صدر الدين الحكيم . « **التبرج** » كربلاء : ١٣٧٦ هـ .

٢١٩ — الشيرازى ، صادق مهدى الحسينى . « **مساوىء السفور** » كربلاء : ١٣٨٨ هـ .

تحديد النسل

٢٢٠ — ابن باز ، عبد العزيز بن عبد الله . « **حول تحديد النسل** » . مجلة الحج (مكة المكرمة) . س ١٩ : ع ٢ (ديسمبر ١٩٦٤ م) ، ص ٧٥ .

٢٢١ — أبو زهرة ، محمد . « **تنظيم النسل** » . لواء الإسلام (القاهرة) . س ١٦ : ع ١١ « نوفمبر ١٩٦٢ » ، ص ٦٧٦ — ٦٨٠ .

٢٢٢ — أبو زهرة ، محمد . « **تنظيم الأسرة وتنظيم النسل** » .

الأزهر (القاهرة) . (مايو ١٩٦٥ م) ، ص ٢٤٧ — ٣٠٣ . فى المؤتمر الثانى لمجمع البحوث الإسلامية .

٢٢٣ — الحسينى ، ليلى . « **موقف الإسلام من تحديد النسل** » الجهاد . س ٢ : ع ١٥ ، ١٦ (رجب وشعبان ١٤٠١ هـ — مايس وحزيران ١٩٨١ م) . ص ٥٧ .

٢٢٤ — جمود ، عبد الرازق . « **رأى الإسلام فى تحديد النسل** » .

٢٢٥ — الخطيب ، أم كلثوم يحيى مصطفى . **قضية تحديد النسل فى الشريعة الإسلامية** . جدة : الدار السعودية للنشر ، ١٤٠٢ هـ — ١٩٨٢ م ٢٠٨ ص ، ٢٤سم .

٢٢٦ — زكى ، أحمد . « **النسل بين الحد والإطلاق** » . العربى : ع ٢٢ (سبتمبر ١٩٦٠ م) ، ص ٨ .

٢٢٧ — السيد على خان ، السيد عبد الرسول . « **تحديد النسل من وجهة نظر الإسلام** » النجف الأشرف : مطبعة النعمان ، ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م . بيروت : ط ٢ ، ١٩٧٣ م

٢٢٨ ــ السنبهلى ، أتيقور رحمن . « **تحديد النسل من وجهة نظر الإسلام** » . البعث الإسلامى . س ١٢ : ع ٨ (مايو ١٩٦٨) ، ص ٥٨ ــ ٦٦ . س ١٢ : ع ٩ (يونيو ١٩٦٨ م) ، ص ٦٦ ــ ٧٢ .

٢٢٩ ــ الشورى ، إبراهيم . « **النسل بين التحديد والتنظيم** » . أخبار العالم الإسلامى (مكة) : ٧ يوليو ١٩٧٥ م ، ص ١١ .

٢٣٠ ــ القبانى ، محمد عبد السلام . « **تحديد النسل** » . الأزهر س ٢٩ : ع ٦ (ديسمبر ١٩٥٦ م) ، ص ٥٥٠ ــ ٥٥٢ .

٢٣١ ــ القصبى ، سعيد . « **تنظيم النسل ضرورة تحتمها الظروف وليس بدعة تتنافى مع الأديان** » . العربى : ع ٧٦ (مارس ١٩٦٥ م) ، ص ١٣

٢٣٢ ــ الكتانى ، عبد الرحمن . « **الإسلام يبيح تحديد النسل بطريقة اختيارية وعند الضرورة ولايبيح للدولة اتخاذ أى تشريع فى الموضوع** » الاحياء (طنجة) . مج ٢ : ج ٢ (١ ــ ٦/ ١٤٠٣هــ ١١ــ ٤/ ١٩٨٣ م) ، ص ١٥٧ ــ ١٦٨ .

٢٣٣ ــ كنون ، عبد الله . « **قرار الرابطة بشأن النسل** » . أخبار العالم الإسلامى (مكة) : ع ٤٣٨ (٢٨ يوليو ١٩٧٥ م) ، ص ٧ .

٢٣٤ ــ مدكور ، محمد سلام . « **هل نحن جادون فى تحديد النسل** » العربى . ع ٨٧ (فبراير ١٩٦٦ م) ، ص ٢٧ .

٢٣٥ ــ مدكور ، محمد سلام . « **موقف البابا من تحديد النسل وتحديد الملكية الفردية** » . العربى : ع ١٠٣ (يونيو ١٩٦٧ م) ، ص ٦٠ .

٢٣٦ ــ مدكور ، محمد سلام . « **النسل بين المنع والإطلاق** » . العربى : ع ١٤٥ (ديسمبر ١٩٧٠) ، ص ٧ .

٢٣٧ ــ مدكور ، محمد سلام . « **النسل** » . العربى : ع ١٦٧ (أكتوبر ١٩٧٢ م) ، ص ٢١ .

٢٣٨ ــ مدكور ، محمد سلام . « **نظرة الإسلام إلى تنظيم النسل** » . القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٦٩ ، ٩٨ ص .

٢٣٩ ــ الندوى ، خطيب أحمد . « **تحديد النسل فى ضوء الكتاب والسنة** » البعث الإسلامى . س ١٤ : ع ١ (أغسطس ١٩٦٩ م) ، ص ٦٤ ــ ٦٩ .

٢٤٠ ــ اليافى ، عبد الكريم . « **النسل وقضية تحديده عند الغزالى** » . القاهرة : المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، ٤١٥ ــ ٤٢٩ فى مهرجان الغزالى (دمشق) : مارس ١٩٦١ م .

تحديد النسل ــ آثار

٢٤١ ــ خان ، ظفر الإسلام . « **قضية تنظيم النسل : الوجه الآخر** » . المختار الإسلامى س ٢ : ع ٢٢ (١٥ جمادى الأولى ١٤٠١ هــ ــ أبريل ١٩٨١ م) ، ص ٦٨ ــ ٧٠ .

٢٤٢ ــ زكى ، أحمد . « **للطبيعة ميزان ــ أخل به الإنسان** » . العربى : ع ٣٦ (١٩٦١ م) ص ١٠٠

٢٤٣ ــ السبع ، محمد مروان . « **ضجة حول حبوب منع النسل : أسباب معارضة الكنيسة لمنع النسل بالحبوب** » . العربى : ع ٥٧ (أغسطس ١٩٦٣ م) ، ص١١٩ .

٢٤٤ ــ السبع ، محمد مروان . « **الصهيونية وتحديد النسل وكتاب مع الله فى السماء** » . العربى : ع ١٠١ (أبريل ١٩٦٧ م) ، ص ١٤٣ .

٢٤٥ ــ سعد ، مصطفى محمد . « **الإعلام الإسلامى ورسالته فى إبطال الدعاية لتحديد النسل** » الرياض . المعهد العالى للدعوة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ (رسالة ماجستير) .

٢٤٦ ــ المجلس التأسيسى . « **تحديد النسل إبادة للعالم الإسلامى** » . رابطة العالم الاسلامى .

٢٤٧ ــ المودودى ، أبو الأعلى . « **تحديد النسل سبب رئيسى للبطالة** ». الاقتصاد الإسلامى . س ١ : ع ٦ (٥/ ١٤٠٢ هـ) ، ص ٩ ــ ١١ .

٢٤٨ ــ المودودى ، أبو الأعلى . « **حركة تحديد النسل** » . بيروت : دار الفكر .

٢٤٩ ــ المودودى ، أبو الأعلى « **ندوة لواء الإسلام : بحث تحديد النسل** » . لواء الإسلام ص ١١٧ س ٧ : ع ٢ (يونيو ١٩٥٣ م) .

تحديد النسل ــ العزل

٢٥٠ ــ العوضى ، سعيد محمود ديان . « **الجوانب الطبية للعزل فى الفقه الإسلامى** » . الكويت : وزارة الصحة العامة ، ١٤٠١ هـ ــ ١٩٨١ م ، ٤ ص .

تحديد النسل ــ منع الحمل

٢٥١ ــ البار ، د . محمد على . « **منع الحمل وحكمه فى الإسلام** » . المسلم المعاصر . س ١١ : ع ٤٢ (٤/ ١٠٤٥ هـ) ، ص ٩١ ــ ١٠٠ .

٢٥٢ ــ حتحوت ، حسان . « **منع الحمل الجراحى** » . ٣ ص . فى ندوة الانجاب فى ضوء الإسلام (الكويت) : ١١ ــ ١٣ شعبان ١٤٠٣ هـ ــ ٢٤ ــ ٢٦ مايو ١٩٨٣ م .

٢٥٣ ــ مدكور ، محمد سلام . « **منع الحمل** » . العربى : ع ٣٠ (مايو ١٩٦١ م) ، ص ١٣٥ .

٢٥٤ ــ مدكور ، محمد سلام . « **منع الحمل** » . العربى : ع ٣٩ (فبراير ١٩٦٢ م) ، ص ٨٠ .

٢٥٥ ــ مدكور ، محمد سلام . « **منع الحمل بالأقراص تتعاطاها المرأة بالفم** » . العربى : ع ٤٠ (مارس ١٩٦٢ م) ، ص ١٠٢ .

٢٥٦ ــ مدكور ، محمد سلام . « **منع الحمل عن طريق الرجل** » . العربى : ع ٤١ (أبريل ١٩٦٢ م) ، ص ٨٢ .

٢٥٧ ــ مدكور ، محمد سلام . « **منع الحمل : حبوب تعطى للرجال** » . العربى : ع ٥٠ (يناير ١٩٦٣ م) ص ١٠٥ .

٢٥٨ ــ يكن ، زهدى . « **منع الحمل لتحديد النسل جائز شرعا** » . العربى : ع ٤٩ (ديسمبر ١٩٦٢ م) ، ص ٤٣ .

التربية الجنسية

٢٥٩ ــ الادريسى ، محمد عز الدين المعيار . « **التربية الجنسية فى الإسلام** » . الرباط : دار الحديث الحسنية (بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا) .

٢٦٠ ــ ابن الشريف ، محمود . « **الإسلام والحياة الجنسية** » (دراسة تحليلية مستمدة من القرآن الكريم) . القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٩ م ، ١١٥ ص .

٢٦١ ــ زين العابدين ، وجيه . « **الإسلام والتربية الجنسية** » . بغداد : ١٩٦٣ م .

٢٦٢ ــ القاضى ، على . « **الإسلام والتربية الجنسية** » . الأمة : ع ٢ ، ص ٧٣ .

٢٦٣ ــ المرئيسى ، د . فاطمة . « **السلوك الجنسى فى مجتمع إسلامى رأسمالى تبعى** » . بيروت : دار الحداثة .

٢٦٤ ــ المطهرى ، الشهيد الشيخ مرتضى . « **الضوابط الخلقية للسلوك الجنسى** » . ترجمة : صادق البقال ، طهران : مؤسسة البعثة ، ١٩٨٥ م ، ٧٢ ص .

٢٦٥ ــ واصل ، عبد الرحمن . « **مشكلات الشباب الجنسية والعاطفية تحت أضواء الشريعة الإسلامية** » . جدة : دار الشروق ، ١٤٠١ هـ ــ ١٩٨١ ، ٣٩٥ ص ، ٢٤ سم .

تعدد الزوجات

٢٦٦ ــ أبو زهرة ، محمد . « **تعدد الزوجات** » . العربى : ع ٣١ (يونيو ١٩٦١ م) ، ص ٨٣ .

٢٦٧ ــ الجمل ، إبراهيم محمد . « **تعدد الزوجات فى الإسلام ، الرد على افتراءات المغرضين فى مصر .** »

٢٦٨ ــ حرب ، رضا شعبان جاد . « **تعدد الزوجات فى الشرائع السماوية** » . القاهرة : كلية الشريعة والقانون ــ جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م (رسالة الدكتوراه) .

٢٦٩ ــ الزايد ، صالح بن محمد بن سليمان ، « **تعدد الزوجات** » الرياض : المعهد العالى للقضاء ــ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ (رسالة ماجستير) .

٢٧٠ ــ زناتى ، محمود سلام . « **المسيحية وتعدد الزوجات** » . العربى . ع ٣٣ (أغسطس ١٩٦٢ م) ، ص ٧ .

٢٧١ ــ زناتى ، محمود سلام . « **تعدد الزوجات عبر التاريخ وإلى يومنا هذا** » . العربى : ع ١٤٧ (فبراير ١٩٧١ م) ، ص ٧٨ .

٢٧٢ ــ سعد ، عبد العزيز . « **نظام تعدد الزوجات قواعد الشريعة والقوانين الوضعية** » . الثقافة . س ١٦ : ع ٩٥ (صفر ١٤٠٧ ــ أكتوبر ١٩٨٦ م) ، ص ١٩٧ ــ ٢١١ .

٢٧٣ ــ الطالبي ، محمد . « **حماية المرأة المسلمة فى العصر الوسيط من تعدد الزوجـــات ، ملابسات أوضاعنـــا المعاصرة** » . مجلة *21 x 15* (تونس) . س ٣ : ع ١٢ « ١٤٠٦ هـ ــ ١٩٨٥ م) ، ص ٨ ــ ١٥ .

٢٧٤ ــ الطونجي ، سيد على . « **حكم الشريعة فى تعدد الزوجات** » القاهرة : الدار السلفية

٢٧٥ ــ العبد السلام ، عبد الله بن عبد العزيز « **تعدد الزوجات** » الرياض . المعهد العالى للقضاء ــ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩٠ هـ (رسالة ماجستير) .

٢٧٦ ــ العطار ، عبد الناصر توفيق . « **دراسة فى قضية تعدد الزوجات من النواحى الاجتماعية والدينية والقانونية** » . القاهرة : دار الاتحاد العربى ، ١٩٦٨ .

٢٧٧ ــ عطوى ، الشيخ محسن . « **تعدد الزوجات فى آيات القرآن الكريم** » . المنطلق : ع ٣٥ (محرم١٤٠٧ ــ أيلول ١٩٨٧ م) ، ص ٣٤ ــ ٤١ .

٢٧٨ ــ العظمة ، أحمد بن أحمد بك . « **الإسلام وتعدد الزوجات** »
دمشق : ١٣٧٥ هـ

٢٧٩ ــ لازيد ، أم الخير . « **الحدود وتعدد الزوجات** » . *21x 15* س ٣ : ع ١١ (١٤٠٥ هـ ــ ١٩٨٥ م) ، ص ٧ ــ ٩ .

٢٨٠ ــ المدنى ، محمد محمد . « **رأى جديد فى تعدد الزوجات** » . القاهرة : ١٩٥٨ م .

تعدد زوجات النبى

٢٨١ ــ الجمل ، محمد حسن إبراهيم . « **زوجات النبى وأسرار الحكمة فى تعددهن** » . القاهرة : مطابع دار الشعب ، ط ، ١٣٩٧ هـ ــ ١٩٧٧ م ، ١٨٦ ص (القطع المتوسط) .

٢٨٢ ــ جوهرى ، الشيخ طنطاوى ، ١٣٥٨ هـ . "**السر العجيب فى حكمة تعدد زوجات النبى** (ﷺ) » . مصر : منشورات الجمالية ، ١٣٣٣ هـ

٢٨٣ ــ الصابونى ، محمد على . « **شبهات وأباطيل حول تعدد زوجات الرسول** » . مكة المكرمة : كلية الشريعة بجامعة الملك عبد العزيز ، ١٤٠٠ ــ هـ ــ ١٩٨٠م ، ١٩٨٣ ص .

٢٨٤ ــ الصواف ، محمد محمود . « **زوجات النبى الطاهرات وحكمة تعددهن** » . بغداد : ١٩٥٠ م . عمان . مطبعة الحرية ، ط ٢ ، ١٩٦٤ م ، ٩٣ ص . بيروت مؤسسة الرسالة ، ط ٤ ، ١٩٧٤ م ، ٩٥ ص .

٢٨٥ ــ مرتضى ، ملك علام . « **تعدد زوجات الرسول ــ ١** » . مجلة الجامعة الإسلامية (المدينة المنورة) . س ١٥ : ع ٥٩ (رجب ، رمضان ١٤٠٣ هـ) ، ١٥٠ - ١٦١

٢٨٦ - مرتضى ، ملك علام « **تعدد زوجات الرسول - ٢** » . مجلة الجامعة الإسلامية (المدينة المنورة) س ١٥ : ع ٦٠ (شوال ذو الحجة ١٤٠٣ هـ) ص : ١٠٥ - ١١٣

التفريق بين الزوجين

٢٨٧ ــ الشيتى ، سعود بن مسعود . « **التفريق بين الزوجين بحكم القاضى** » . مكة المكرمة : قسم الدراسات العليا ــ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ــ جامعة الملك عبد العزيز ، ١٣٩٨ هـ (رسالة ماجستير) .

٢٨٨ ــ حسب الله ، على « **الفرقة بين الزوجين** » . القاهرة : دار الفكر العربى .

٢٨٩ ــ الطه ، أحمد حسن . « **مدى حرية الزوجين فى التفريق قضاء** » : بحث مقارن بين الشريعة الإسلامية والقانون . بغداد : جامعة بغداد ، ١٩٧٣ م ، ٣٧٢ ص ، رونيو (أطروحة) .

٢٩٠ ــ على ، كوثر كامل . « **سمو التشريع الإسلامى فى معالجة النشوز والشقاق بين الزوجين** » . القاهرة ــ دار الاعتصام ، ١٩٨٤ ، ٢٠٨ ص ، ٢٤سم .

الحجاب

٢٩١ ــ آل كاشف الغطاء ، عبد الرضا . « **المرأة والحجاب** » . لاهور .

٢٩٢ ــ ابن باز ، عبد العزيز بن عبد الله . « **رسائل تبحث فى مسائل الحجاب والسفور** » . المدينة المنورة الجامعة الاسلامية ، ٤٥ ص .

٢٩٣ ــ الأصفهاني ، المرزا عبد الرزاق « **القرآن والحجاب** » . إيران : ١٣١٢ دون شرح ، ١٠٤ ص .

٢٩٤ ــ الألباني ، محمد ناصر الدين « **حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة** » ــ بيروت ، ٢٤ ص .

٢٩٥ ــ البارودي ، فخرى بن محمود . « **فصل الخطاب بين السفور والحجاب** » دمشق . ١٩٢٤ م .

٢٩٦ ــ حرب باشا ، محمد طلعت . « **فصل الخطاب في المرأة والحجاب** » القاهرة .

٢٩٧ ــ حرب باشا ، محمد طلعت ، « **تربية المرأة والحجاب** » . القاهرة .

٢٩٨ ــ الجابي ، محمد سعيد . « **كشف النقاب عن أسرار كتاب السفور والحجاب** » ، حماة : مطبعة الاصلاح ، ١٩٢٩ ، ٢٨٠ ص .

٢٩٩ ــ الحائرى ، غلام حسين الاصفهانى . « **فلسفة الحجاب** » . النجف الأشرف ، المطبعة العلوية ، ١٣٤٦ هـ ، ١٠٠ ص

٣٠٠ ــ الحديدى ، وفية محمود . « **الحجاب فى الشريعة الإسلامية** » . بغداد . أوفسيت الميناء ، ١٩٧٨ ، ٣٢ ص .

٣٠١ ــ الخلفى ، كاظم . « **الحجاب في نظر القرآن الكريم** » . النجف الأشرف : مطبعة النعمان ، ١٥ ص .

٣٠٢ ــ خلف ، عبد العزيز . « **نظرات في حجاب المرأة المسلمة** » .

٣٠٣ ــ الرضوى الهندي ، السيد محمد باقر بن محمد ، ت ١٣٤٦ هـ . « **إسداء الرغاب والحجاب** » . النجف الأشرف : مطبعة المرتضوية ، ط ١ ، ١٣٤٧ هـ ، ٢٠٧ ص ، ٢٤ سم .

٣٠٤ ــ زناتي ، محمود سلام . « **الحجاب عند العرب وفي الإسلام** » . العربي : ع ١٣٠ (سبتمبر ١٩٦٩) ، ص ٢٠ .

٣٠٥ ــ سليمان ، محمد حافظ . « **الحجاب والنقاب والتبرج فى نظر الاسلام** » . منبر الإسلام (القاهرة) . س ٤٠ . ع : ٨ (١٤٠٢/٨ هـ) ، ص ٣٠ ــ ٣١ .

٣٠٦ ــ سيف ، السيد محمد حسن . « **الإسلام والحجاب** » . النجف الأشرف : مطبعة العربي ، ١٣٧١ هـ ــ ١٩٥٢ م ، ٥٠ ص .

٣٠٧ ــ عبد القادر ، أمل . « **حجاب المرأة المسلمة** » . بغداد : مطبعة العانى ، ١٩٦٥ م ، ٢٤ ص .

٣٠٨ ــ القمي ، محمد قوام الوشنوي . « **الحجاب في الإسلام** » . قم : مطبعة الحكمة ، ١٣٩٧ هـ ، ١٠٣ ص (القطع المتوسط) .

٣٠٩ ــ كبير ، عبد الوارث . « **الإسلام وحجاب المرأة** » . العربي : ع ٦٥ (أبريل ١٩٦٤ م) ، ص ١٤٩ .

٣١٠ ــ مرزا ، نوره الشهيرة بمكية نواب . « **حجاب المرأة المسلمة في ضوء الكتاب والسنة** » . مكة المكرمة : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ــ جامعة أم القرى ، ١٤٠١ هـ (رسالة ماجستير) .

٣١١ ــ المطهري ، الشهيد الشيخ مرتضى . « **الحجاب ــ ١** » ترجمة : السيد مرتضى مرتضى . الحكمة : ع ٨ (صفر ١٤٠١ هـ) ، ص ٣١ ــ ٣٥ .

٣١٢ ــ المطهرى ، الشهيد الشيخ مرتضى . « **الحجاب ــ ٢** » . الحكمة : ع ٩ ، ١٠ (رجب ١٤٠١ هـ) ، ص ٢٦ ــ ٣١ .

٣١٣ ــ المطهرى ، الشهيد الشيخ مرتضى . « **مسألة الحجاب** » . ترجمة جعفر صادق الخليلى . طهران : مؤسسة البعثة ــ قسم الاعلام الخارجى ، ط ١ ، ١٤٠٧ هـ (القطع المتوسط) ، (محاضرات فى الدين والاجتماع ــ ٢٦) بيروت ؛ ترجمة : حيدر آل حيدر ، الدار الإسلامية ، ط ١ ، ١٤٠٧ هـ ــ ١٩٨٧ ، ١٧٤ ص ، ٢٤ سم .

٣١٤ ـ المودوى ، أبو الأعلى . « **الحجاب** » . بيروت : دار الفكر .

٣١٥ ـ المودودى ، أبو الأعلى . « **الحجاب** » . مجلة المسلمون (القاهرة) : ع ٣ (١٣٧٣ هـ) ، ص ٢٩٨ ـ ٣٠٣ .

الحجاب ـ غض البصر

٣١٦ ـ صادق ، صادق محمد . « **غض البصر ومسالك الرغبة بين العلم الحديث والقرآن والسنة** » . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم (القاهرة) : ١٩٨٥ م .

الحجاب ـ فلسفة

٣١٧ ـ الأصفهانى الحائرى ، غلام حسين . « **فلسفة الحجاب فى وجود النقاب**» . النجف الأشرف : ١٣٦٤ هـ .

٣١٨ ـ بيطار ، د . زهير . « **لباس المرأة : أبعاد حضارية وأخلاقية** » . الغدير : ع صفر ، ص ٨٦ ـ ٩٤ .

٣١٩ ـ حمزة ، كريمان . « **رحلتى من السفور إلى الحجاب** » . القاهرة : دار الإعتصام ، ١٩٨١ م ، ٥٦ ص .

٣٢٠ ـ زناتى ، محمود سلام . « **الحجاب والسعادة الزوجية** » . العربى : ع ١٤ (يناير ١٩٨٦ م) ، ص ١٥٥ .

٣٢١ ـ زناتى ، محمود سلام . « **أنعود إذن إلى الحجاب** » . العربى : ع ٣١ (يونيو ١٩٦١ م) ، ص ١٤٦ .

٣٢٢ ـ الزنجانى ، الشيخ أبو عبد الله . « **فلسفة الحجاب** » . النجف الأشرف : ١٣٤٢ هـ ، ٢٨ ص .

٣٢٣ ـ شحاتة ، حسين . « **وفى الحجاب فوائد اقتصادية** » . الاقتصاد الإسلامى (دبى) . س ١ : ع ١٠ (١٤٠٢/٩ هـ) ، ص ٣٠ ـ ٣٧ .

٣٢٤ ـ الموحد القزوينى ، محمد إبراهيم . « **الحجاب سعادة لاشقاء** » . بيروت : مؤسسة الوفاء ، ١٩٨٥ م ، ٧٦ ص ، ١٢ × ١٧ سم .

الحجاب ـ اللباس والزينة

٣٢٥ ـ أحمد ، سلمى . « **حول مسألة الزى فى الإسلام** » . الجهاد س ٢ : ع ١٥ ، ١٦ (رجب وشعبان ١٤٠١ هـ ـ مايس وحزيران ١٩٨١ م) ، ص ٥٤ ـ ٥٥ . المنطلق (بيروت) : ع ١ (شوال ١٣٩٧ هـ) ، ص ٨٨ ـ ٨٩ .

٣٢٦ ـ الحسينى ، شهاب الدين . « **التبعية الحضارية بين الأمس واليوم ملاحظات حول الزى واللباس** » . الطليعة الإسلامية (لندن) . س ٣ : ع ٢٦ (جمادى الثانية ١٤٠٥ هـ ، مارس ١٩٨٥ م) ، ص ٥٢ ـ ٥٨ .

٣٢٧ ــ « **ردود فعل عنيفة لقضية : منع ارتداء الأزياء المحتشمة فى أندونيسيا** » . منار الإسلام . س ١١ : ع ١٢ (ذو الحجة ١٤٠٦ هـ ــ ٦ أغسطس ١٩٨٦ م) ، ص ٩٩ ــ ١٠٥ .

٣٢٨ ــ الزميلى ، مهدية شحادة . « **لباس المرأة وزينتها فى الفقه الإسلامى** » . عمان : دار الفرقان ، ١٩٨٢ م ، ١٩٥ ص ، ٢٤ سم .

٣٢٩ ــ سلطانى ، أبو جدة . « **وليضربن بخمرهم : التزامات الحجاب** » . قسنطينة (الجزائر) : دار البحث ، ١٤٠٢ هـ ــ ١٩٨٢ م (سلسلة أوراق إسلامية ــ ٣) .

الحجاب والنقاب

٣٣٠ ــ الخالد ، مصطفى . « **كشف وجه المرأة** » . منار الإسلام س ١١ : ع ٨ (١٤٠٦ هـ ــ ١٩٨٦ م) ، ص ٧٩ .

٣٣١ ــ الفنجرى ، أحمد شوقى . « **النقاب فى التاريخ ــ فى الدين ــ فى علم الاجتماع** » . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧ م ، ١٢٣ ص ، ١٦سم (قضايا اسلامية) .

الحجاب والسفور

٣٣٢ ــ الألمعى ، زهرة أحمد . « **التبرج والحجاب فى ضوء الكتاب والسنة** » . أبها (السعودية) : نادى أبها الأدبى ، ١٤٠٣ هـ (سلسلة ألوان ثقافية) .

٣٣٣ ــ العسكرى ، محمد بن أحمد . « **المرأة بين السفور والحجاب** » . الرياض : المعهد العالى للقضاء ــ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩١ هـ (رسالة ماجستير) .

٣٣٤ ــ عطار ، أحمد عبد الغفور . « **الحجاب والسفور** » . مكة المكرمة : ١٣٩٩ هـ ــ ١٩٧٩ م .

٣٣٥ ــ الفكيكى ، توفيق . « **الحجاب والسفور** » ، بغداد ١٩٢٧ م .

٣٣٦ ــ القاضى ، مصطفى عبد الجبار جمع . « **مختارات فى الحجاب والسفور** » . وهى مجموعة مقالات علمية أخلاقية أدبية ، لطائفة من كتاب وكاتبات العراق . بغداد : ١٩٢٤ م .

٣٣٧ ــ كاظم ، صافى ناز ، « **فى مسألة السفور والحجاب** » . الطليعة الإسلامية (لندن) . س ١ : ع ١ (يناير ١٩٨٣ م ــ ربيع الأول ١٤٠٣هـ) ، ص ٢٧ ــ ٣٧ .

٣٣٨ ــ المغربى ، عبد القادر بن مصطفى . « **السفور والحجاب** » ، طبع عام ١٩١٠ م و ١٩٥٥ م (محاضرة) .

٣٣٩ ــ النقدى ، جعفر . « **الحجاب والسفور** » . بغداد : ١٣٤٨ هـ .

حقوق الرجل والمرأة

٣٤٠ ــ الخالصى ، محمد بن محمد مهدى . « **حقوق الرجل والمرأة فى الاسلام** » . بغداد : ١٩٥٠ م .

٣٤١ ـ دارغوت ، د . رشاد . « **حول حقوق المرأة والرجل** » . العرفان (بيروت) . مج ٧١ : ع ٤ (رجب ١٤٠٣ ه ـ نيسان ١٩٨٣ م) ، ص ٥٤ ـ ٥٧ .

الحمل

٣٤٢ ـ البار ، محمد على . « **مدة الحمل أقله وأكثره فى الشرع والطب والقانون** » . فى المؤتمرالعالمى الرابع للطب الإسلامى (كراتشى) : ١٩٨٦ م .

٣٤٣ ـ باسلامة ، عبد الله حسين . « **الحياة الإنسانية داخل الرحم** » . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم (القاهرة) : ١٩٨٥ م .

٣٤٤ ـ البلدى ، أبو العباس أحمد بن محمد بن يحيى . « **تدبير الحبالى والأطفال والصبيان وحفظ صحتهم** » . تحقيق : محمود الحاج قاسم . بغداد : وزارة الثقافة والاعلام ، دار الرشيد ، ١٩٨٠ م ، ٣٣٥ ص (سلسلة كتب التراث ـ ٩٦) .

٣٤٥ ـ حمادة ، حسين عمر . « **سياسة الحبلى والأطفال والصبيان وتدبيرهم وحفظ صحتهم** » . بين ابن الجزار القيروانى وأحمد بن محمد البلدى العراقى ، ٦ ص ، فى المؤتمر السنوى الخامس لتاريخ العلوم عند العرب (حلب) : معهد التراث العلمى ، ١٤٠١ ـ ١٩٨٥ م .

٣٤٦ ـ خليل ؛ صبحى وآخرون . « **بعض التحولات الكيمائية الناتجة عن الصوم فى رمضان فى الحامل والمرضع** » ، فى مؤتمر الاعجاز الطبى فى القرآن الكريم (القاهرة) : ١٩٨٥ م .

٣٤٧ ـ الزندانى ، عبد المجيد ومحمد سكر . « **مراحل تطوير الجنين ، المظهر العام ومعالم التطور** » . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم (القاهرة) ١٩٨٥ م .

٣٤٨ ـ الزندانى ، عبد الحميد وخليل سليمان . « **زمن أطوار الجنين وزمن الانتقال بينها** » ، فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم (القاهرة) : ١٩٨٥ م .

الحمل ـ دورة الأرحام

٣٤٩ ـ البار ، محمد على . « **الدورة الرحمية كما يصفها القرآن الكريم** » فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم (القاهرة) : ١٩٨٥ م .

٣٥٠ ـ البار ، محمد على . « **دورة الأرحام** » . جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م ، ٨٧ ص .

الحمل ـ علق

٣٥١ ـ البار ، محمد على . « **العلق** » . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم (القاهرة) : ١٩٨٥ م .

الحمل ـ مضغة

٣٥٢ ـ البار ، محمد على . « **مرحلة المضغة** » . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم (القاهرة) : ١٩٨٥ م .

الحمل ـ نطفة

٣٥٣ ـ البار ، محمد على . « **نطفة** » . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم (القاهرة) : ١٩٨٥ م .

٣٥٤ ـ خليفة ، محمد عبد الله سيد . « **النطفة المذكرة وإعجاز رحلة الحياة** » . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم (القاهرة) : ١٩٨٥ م .

الحياة الزوجية

٣٥٥ ـ الآصفى ، محمد مهدى . « **نظرية العلاقة الجنسية فى القرآن الكريم** » . النجف الأشرف . مكتبة التربية ، ١٩٦٨ م ، ٢٨٠ ص (القطع الكبير) .

٣٥٦ ـ الاستانبولى ، محمود مهدى . « **تحفة العروس أو الزواج الإسلامى السعيد** » . دمشق : ١٩٨٣ م .

٣٥٧ ـ الجُميلى ، السيد . « **الحب وأخلاقيات الجنس فى الاسلام** » ، دراسات علمية نفسية فى الحب والعلاقات الزوجية فى الإسلام . القاهرة دار المسلم ، ١٩٨٤ ، ٩٤ ص ، ٢٤سم .

٣٥٨ ـ الشرقاوى ، عثمان السعيد . « **الاسلام والحياة الزوجية** » . القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧ م ، ٢٠٨ ص ، ٢٤ سم (دراسات إسلامية) .

٣٥٩ ـ الصدر ، السيد حسين . « **فى قضايا الزواج والأسرة** » . النجف الأشرف : مطبعة الآداب ، ١٩٧٠ م ، ١٦٢ ص (القطع المتوسط) .

٣٦٠ ـ المدرسى ، هادى . « **كيف تسعد الحياة الزوجية** » . البحرين : مكتبة العلوم العامة ، ط ١ ، ١٣٩٣ هـ ١٩٧٣ م ، ٢٢٨ ص . (سلسلة نحو حضارة اسلامية ـ ١٥) . بيروت : مؤسسة الوفاء ١٩٨٥ ، ٢٢٨ ص ، ١٤×٢٠ سم .

٣٦١ ـ المصرى ، عبد السميع . « **العلاقات الزوجية** » . القاهرة .

الحياة الزوجية ـ أحكام

٣٦٢ ـ ابن داود ، عبد العزيز بن محمد ، « **بعض الأحكام المتعلقة بالحياة الزوجية** » . مجلة أضواء الشريعة (الرياض) : ع ١٢ (١٤٠١ هـ) .

٣٦٣ ـ خليل ، أحمد محمود . « **حق الزوج فى تأديب زوجته وحدوده** » . منبر الإسلام : عدد أبريل (١٩٧٧ م ، ص ١٩٩ .

الحياة الزوجية ـ حقوق

٣٦٤ ـ الأربلى ، محمد أمين بن فتح الله الكردى . « **إرشاد المحتاج إلى حقوق الأزواج** » . القاهرة : ١٣٣٢ هـ .

٣٦٥ ـ امباكى ، محمد المرتضى . « **الحقوق العائلية** » . (٢٠٠ ص) . فى المؤتمر الخامس للفكر الاسلامى (طهران) : (١٤٠٧ هـ) .

٣٦٦ ـ الحميدى ، الحميدى بن صالح . « **الحقوق الزوجية فى الإسلام** » ،الرياض : المعهد العالى للقضاء ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩٨ هـ (رسالة ماجستير) .

٣٦٧ ـ سالم ، عبد المجيد . « **المسكن الشرعى وحق الزوجة فيه** » . الفكر الإسلامى (بيروت) . س ١٣ : ع ٨ (١٤٠٤/١١ هـ ـ ١٩٨٤/٨ م) ، ص ٩٢ ـ ٩٩ .

٣٦٨ ـ السعيد ، د . السيد مصطفى . « **مدى استعمال الحقوق الزوجية** » ، القاهرة .

٣٦٩ ـ شبوت عيتن ، محمد بن عمر بن عبدة . « **حقوق الزوجة فى الفقه الإسلامى** » . الرياض : المعهد العالى للقضاء ، ١٤٠٣ هـ (رسالة دكتوراه) .

٣٧٠ ـ الشويعر ، محمد بن سعد . « **الحقوق الزوجية والاجتماعية للمرأة فى الإسلام** » . الدعوة (السعودية) : ع ٩٧٧ (١٤٠٥/٥ هـ ـ ١٩٨٥/٢ م) ، ص ١٢ ـ ١٣ .

٣٧١ ـ غلتو ، كمال . « **حقوق الزوجة فى الاسلام** » مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، ١٤٠٥ هـ (رسالة ماجستير) .

٣٧٢ ـ الكبيسى ، عيادة أيوب : « **خطاب إلى الزوجة المسلمة وإلى زوجها** » . بغداد : مطبعة الإرشاد ، ١٩٧٨ م ، ٩٦ ص .

٣٧٣ ـ الكردى ، محمد ظاهر بن عبد القادر . « **تحفة العبادة فى حقوق الزوجين والوالدين والأولاد** » . القاهرة : مكتبة التهذيب ، ١٣٤٧ هـ .

٣٧٤ ـ النووى ، أبو عبد المعطى محمد بن عمر الجاوى البنتنى . « **عقود اللجين فى حقوق الزوجين** » . القاهرة : مطبعة عيسى البابى . مكة المكرمة : المطبعة الأميرية ، ١٣١٦هـ ، ٢٨ ص .

الحياة الزوجية ـ حقوق وواجبات

٣٧٥ ـ أم شفق . « **بيوتنا الإسلامية : المرأة والرجل ـ حقوق وواجبات ـ ١** » . الرائد ع ٧٤ (رجب ١٤٠٤ هـ ـ نيسان ١٩٨٤ م) ، ص ٣٨ ـ ٤٠ .

٣٧٦ ـ أم شفق . « **بيوتنا الإسلامية : المرأة والرجل ـ حقوق وواجبات ـ ٢** » الرائد : ع ٧٥ (شعبان ١٤٠٤ هـ ـ أيار ١٩٨٤ م) ، ص ٤٤ ـ ٤٦ .

الحياة الزوجية ـ القوامة والإنفاق

٣٧٧ ـ البصرى ، الشهيد الشيخ

عارف . « **نفقات الزوجة فى التشريع الإسلامى** » . بيروت : الدار الإسلامية ، ط ١ ، ١٩٨١ م ، ٤٠٧ ص ، ١٧×٢٤سم (مجلد) .

٣٧٨ ـ الحسينى الطهرانى ، السيد محمد حسين . « **رسالة بديعة فى تفسير آية الرجال قوّامون على النساء** » . قم : دار صدر ١٩٨١ ، ط ٢ ، ١٦٨ ص (وزيرى) .

٣٧٩ ـ السماهيجى البحرانى ، عبد الله بن الحاج صالح بن جمعة بن شعبان . « **إجبار الزوج على الانفاق ومع العجز على الطلاق** »انظر : الذريعة : ١/٢٦٦ .

٣٨٠ ـ طالب ، محمد يعقوب . « **النفقة الزوجية فى الشريعة الإسلامية** » ، المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ (رسالة ماجستير) .

الحياة الزوجية للرسول ﷺ

٣٨١ ـ الصباغ ، د. محمد بن لطفى . « **نظرات قرآنية فى الإنسان والدعوة من حياة الرسول الزوجية** » الرائد : ع : ٧٦ (رمضان ١٤٠٤ هـ ـ حزيران ١٩٨٤ م) ص ٣٤ - ٣٥ .

الحياة الزوجية ـ مشكلات

٣٨٢ ـ ابراهيم ، محمد عقلة . « **مشكلة سوء اختيار الأزواج أسبابها وعلاجها فى ضوء التصور الاسلامى** » . عمان : دار الفرقان ، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م) ، ٨٠ ص ، ١٦ سم .

الخطوبة

٣٨٣ ـ مبيض ، محمد سعيد . « **الزواج الإسلامى وآداب الخطوبة والزفاف والزواج** » . قطر : دار الثقافة ، ١٩٨٦ م ، ١٠٠ ص ، (القطع الصغير).

الخلع

٣٨٤ ـ الطه ، أحمد حسن . « **الخلع** » بحث مقارن فى الشريعة الإسلامية . بغداد : مطبعة الإرشاد ، ١٩٧٨ م (مستل من مجلة كلية الامام الأعظم : ع ٤ (١٩٧٨ م) ، ص ١٣٣ ـ ١٦٣ .

٣٨٥ ـ العبد المنعم ، سعدون . « **أحكام الخلع فى الفقه الإسلامى** » . الرياض : المعهد العالى للقضاء ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩٥ هـ (رسالة ماجستير) .

الزفاف

٣٨٦ ـ الألبانى ، محمد ناصر الدين . « **آداب الزفاف فى السنة** » . دمشق ، ٢٠٨ ص (القطع الصغير) .

٣٨٧ ـ طموم ، د . محمد "**حق الزفاف فى الشريعة الإسلامية**"

الزواج

٣٨٨ ـ ابراهيم ، محمد اسماعيل . « **الزواج وسنته** » . القاهرة : دار الفكر العربى .

٣٨٩ ـ أم ابتهال . « **مشروع الزواج بين الجاهلية والإسلام** » . الهادى . س ٢ : ع ٤ (رجب ١٣٩٣ هـ) ، ص ١٧٣ ـ ١٧٦ .

٣٩٠ ـ البكرى ، محمد بن أبى الحسين . « **تجديد الأفراح بفضائل النكاح** » ، (أربعون حديثا) . انظر : إيضاح المكنون : ص ٢٢٦ .

٣٩١ ـ الترمانينى ، د . عبد السلام . « **الزواج عند العرب فى الجاهلية والإسلام** » (دراسة مقارنــــة) . الكويت : المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب (ذو القعدة ١٤٠٤ هـ ـ أغسطس ١٩٨٤ م) سلسلة عالم المعرفة .

٣٩٢ ـ الحسامى ، عبد الكريم بن عبد الغنى . « **الزواج الإسلامى ومقارنته مع التشريـــع السويسرى** » . دمشق (أطروحة) .

٣٩٣ ـ حسب الله ، على . « **الزواج فى الشريعة الإسلامية** » . القاهرة . دار الفكر العربى .

٣٩٤ ـ حسين ، أحمد . « **الزواج والمرأة** » .

٣٩٥ ـ زاهر ، د . فيصل ابراهيم وزملاؤه . « **أثر سنة الزواج فى حفظ صحة الفرد والمجتمع** » . بحث مقدم إلى المؤتمر العالمى الثالث للطب الإسلامى (استنابول ـ تركيا) : ٣ ـ ٧ محرم ١٤٠٥ هـ ـ ٢٨سبتمبر ـ ٢ أكتوبر ١٩٨٤ م .

٣٩٦ ـ شبر ، جعفر . « **محاسن العارفين فى زواج البنات والبنين** » ، النجف الأشرف .

٣٩٧ ـ شمس الدين ، محمد رضا . « **الزواج المقدس** » . النجف الأشرف : ١٩٥٤ .

٣٩٨ ـ الصباغ ، د . محمد بن لطفى . « **نظرات قرآنية فى الإنسان والدعوة والزواج** » . الرائد : ع ٧٨ (جمادى الأولى ١٤٠٥ هـ ـ شباط ١٩٨٥ م) ، ص ٣٤ ـ ٣٧ .

٣٩٩ ـ الصميرى ، مجيد . « **الزواج فى الإسلام وانحراف المسلمين عنه** » . بيروت : الدار الإسلامية ، ط ١ ، ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م ، ١٧٨ ص ، ٢٤ سم .

٤٠٠ ـ عبد الخالق ، عبد الرحمن . « **الزواج فى ظل الإسلام** » . الكويت دار القلم ، ط ١ ، ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م ، ١٣٦ ص ، ١٤ × ٢٠ سم .

٤٠١ ـ علوان ، عبد الله . « **عقبات الزواج وطرق معالجتها على ضوء الإسلام** » حلب : مطبعة الأصيل ، ١٩٦٤ م ، ٤٨ ص

٤٠٢ ـ علوى ، خالد محمود . « **الزواج وبناء الأسرة** » . التضامن الإسلامى . س ٤١ : ج ٩ (ربيـــع الأول ١٤٠٧ هـ ـ نوفمبر ١٩٨٦ م) ؛ ص ٤٨ ـ ٦١ .

٤٠٣ ـ كاخيا ، طارق بن إسماعيل .

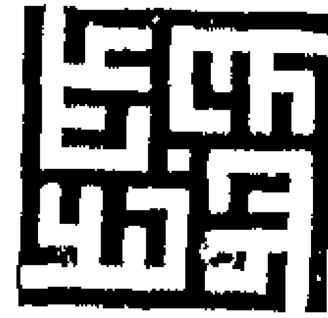
« **الزواج الإسلامى** » . حمص : مطبعة الأندلس ، ط ١ ، ١٩٦٦ م ١٤٥ ص . بيروت : دار الفكر ، ط ٢ ، ١٩٦٧ م .

٤٠٤ ـ كحالة ، عمر رضا . « **الزواج ١/٢** » . بيروت مؤسسة الرسالة (سلسلة البحوث الاجتماعية ١/٢) .

٤٠٥ ـ اللامى ، محمد كاظم . « **الإسلام والزواج العصرى** » . النجف الأشرف : مطبعة الآداب ، ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٤ م ، ٥٥ ص.

٤٠٦ ـ الموريتانى ، أحمد فال ولد محمد . « **الزواج فى ضوء الكتاب والسنة** » . مكة المكرمة : قسم الدراسات العليا بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعة الملك عبد العزيز ، ١٣٩٧ هـ (رسالة ماجستير) .

٤٠٧ ـ الواحدى ، أحمد « **الزواج الإسلامى** » . بيروت : مؤسسة الوفاء ، ١٩٨٥ م ، ١١٦ ص ، ١٤×٢٠ سم .



المسلم المعاصر

• الاشتراكات

كافة الاشتراكات الحكومية والفردية تكون مباشرة مع الناشر

دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة ـ الكويت

• الأعداد السابقة

لبنان : الشركة المتحدة للتوزيع ص ب ٧٤٦٠-١١ بيروت

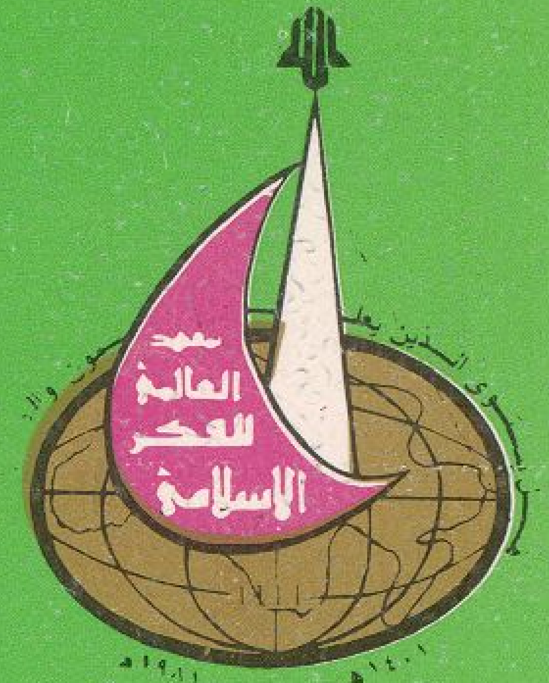
مصر : دار حراء ٣٣ شارع شريف القاهرة .

الكويت : دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة الكويت

SCIENTIFIC RESEARCH HOUSE
P.O Box 2857 Safat KUWAIT
Telex. TALSUTA 30256 KT.

مطابع الوفاء - المنصورة
شارع الإمام محمد عبده المواجه لكلية الآداب
ت : ٣٤٢٧٢١ - ص.ب : ٢٣٠
تلكس : ٢٤٠٠٤ DWFA UN

al-Muslim al-Mu'asir



THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol. 14 No. 53

Al-Maharram, Safar, Rabi I 1409 AH September, October, November 1988

In this issue